Erkennen und Wissen nach Gregor von Rimini.

Ein Beitrag zur Geschichte der Erkenntnistheorie des Nominalismus.

Inaugural-Dissertation

zur Erlangung der Doktorwürde
der philosophischen Fakultät (I. Sektion)
der K. Ludwig-Maximilians-Universität
zu München

vorgelegt von

Joseph Würsdörfer.

R. UNIV. BIBLIOTHEEK LEIDEN

Münster i. W. 1917.
Druck der Aschendorffschen Buchdruckerei.

Eingereicht am 14. Juni 1916.
Genehmigt auf Antrag des Herrn Professors Baeumker.
Tag der mündlichen Prüfung: 21. Juli 1916.

Meinen lieben Eltern.

Digitized by the Internet Archive
in 2026

https://archive.org/details/IA41552312_0051

§ 1. Biographische Einleitung.

Gregor von Rimini, dessen Lehre vom Erkennen und Wissen im Nachstehenden zur Darstellung kommen soll, war Mitglied des Augustiner-Eremiten-Ordens. Diese Ordensgenossenschaft bildete sich im Laufe des 13. Jahrhunderts durch eine Einigung der verschiedenen selbständigen Eremitenverbände Italiens, die sämtlich ihren Bestand von Augustinus herleiteten. Der Mangel einer einheitlichen Gliederung nämlich hatte mancherlei Mißstände der kirchlichen Ordnung zur Folge und veranlaßte den Papst Gregor IX. zu einem ersten regelnden Eingreifen. Innozens IV. setzte das Werk seines Vorgängers Gregor fort, indem er auf die Bitten der im tuskischen Gebiete zerstreut lebenden Eremiten eine festgeregelte Lebensordnung vorschrieb. Von dieser Zeit ab führten sie den einheitlichen Namen „Augustiner-Eremiten" als einer nach der Regel des hl. Augustinus lebenden, kirchlich approbierten Genossenschaft. Die eigentliche Gründung und Organisation fällt um einige Jahre später. Alexander IV. vollzog im Jahre 1256 die Vereinigung aller Eremitenkongregationen in und außerhalb Italiens. Ein General an der Spitze gab jenem Zusammenschlusse einen innern Halt. Schon auf dem ersten Generalkapitel (1256) zählte der Orden vier Provinzen: die italienische, französische, deutsche und spanische, denen sich eine englische Provinz als fünfte anschloß. Gleich den übrigen großen Orden nahmen die Augustiner-Eremiten bald regen Anteil am Betriebe der kirchlichen Wissenschaften enes Zeitalters, sodaß schon nach 150 Jahren eine beträchtliche Anzahl von Männern des Ordens an den berühmten Hochschulen zu Paris, Oxford, Padua und Bologna Lehrstühle innehatten. Die verschiedenen Provinzen stellten

tüchtige Männer[1]. Italien als die eigentliche Heimat stand nicht nach. So waren bedeutende Vertreter der italienischen Ordensprovinz Ägidius von Rom, Gerhard von Siena und Gregor von Rimini[2].

An eingehenden, streng wissenschaftlichen Untersuchungen über das Leben Gregors fehlt es uns gänzlich. Leider können die folgenden Zeilen keineswegs eine erschöpfende Biographie bieten, da genauere Nachforschungen durch ungünstige Zeitverhältnisse unmöglich waren. So müssen wir uns hier darauf beschränken, aus sämtlichen Quellen, die zu erreichen waren, ein Gesamtbild zu entwerfen.

Zahlreich sind die Autoren[3], die in kürzerer oder weiterer Form über die Lebensumstände Gregors berichtet haben. Trotzdem ist uns nicht viel überliefert worden. Meistens halten sich diese Schriftsteller an alte Mitteilungen, die kritiklos abgeschrieben und nur selten erweitert wurden. Feste Daten und Jahreszahlen, die wie Marksteine uns führen und leiten könnten, sind nur spärlich gegeben. So ist uns nicht einmal das Geburtsjahr Gregors bekannt. Nach zahlreichen Angaben[4] soll Gregor über achtzig Jahre alt geworden sein. Damit könnten wir die siebziger oder achtziger Jahre des dreizehnten Jahrhunderts als weitumgrenzte Angabe des Geburtsjahres festsetzen. Die Heimat Gregors war Rimini in Italien, wo seine Eltern in bescheidenen Verhältnissen lebten. Trotzdem ließen sie ihrem Sohne eine gründliche Erziehung angedeihen[5]. Seine erste wissenschaftliche Ausbildung leiteten die Augustiner-Eremiten seiner Vaterstadt. Wann Gregor in den Augustiner-

[1] Vgl. dazu C. Werner, *Die Scholastik des späteren Mittelalters* III: *Der Augustinismus in der Scholastik des späteren M.-A.* (Wien 1883) 10 ff.

[2] Sabellicus, M. A. *Aeneadis* VII. lib. IX, 430^{r} f. (Inkunabeldruck) spricht eingehend über den Ursprung, die Regeln, Größe und Verbreitung des Augustiner-Eremiten-Ordens. Bei der Aufzählung der großen Männer des Ordens wird Gregor von Rimini erwähnt. [3] Vgl. das Literaturverzeichnis.

[4] Gandolfus, *Dissertatio historica de ducentis celeberrimis Augustinianis scriptoribus* (Rom 1704) 138 ff.; Torelli, *Secoli Agostiniani* (Bologna 1680) Tom. VI, 41^{b}; Budinsky, *Die Universität Paris und die Fremden an derselben im Mittelalter* (Berlin 1876) 189 f.; Quadrio, *Della storia e della ragione d' ogni poesia* II (Mailand 1741), 170; vgl. später.

[5] Torelli *l. c.* 42^{a}.

Eremiten-Orden eingetreten ist, wissen wir nicht. Die Ansicht Torellis, er habe schon früh in Rimini das Kleid des hl. Augustinus genommen, entbehrt nicht der Wahrscheinlichkeit. Jedenfalls wird von keiner Seite bestritten, daß Gregor Mitglied des Ordens war.

Seine philosophischen und theologischen Studien machte Gregor in Italien zu Rimini, ferner in Frankreich und England. Im Jahre 1345 erhielt er auf Wunsch des Papstes Clemens VI. als magister regens oder cathedraticus einen eigenen Lehrstuhl an der Pariser Universität. Hierfür finden wir im Chartularium von Denifle-Chatelain [1] einen einwandfreien Beleg. Es handelt sich um ein Schreiben des Papstes Clemens VI. an den Kanzler der Universität zu Paris, datiert vom 12. Januar 1345. Wegen der Bedeutung des Schriftstückes lassen wir es hier folgen:

Clemens VI ad cancellarium ecclesiae Parisiensis, alias eius vicesgerentem, ut Gregorio de Arimino [2], ordinis fratrum Eremitarum sancti Augustini, in sacra pagina baccalareo Parisiensi, qui iam sunt XXII anni elapsi, in studio laboravit, sex videlicet annos continuos Parisiis, ac postmodum inde ad natale solum rediens Bononiae, Paduae et Perusii cathedram tenuit principalem, et iam sunt anni quatuor, quod ad legendas Sententias rediit Parisios, quarum lectura ibidem commendabiliter consummavit, consideratione Gocii Tituli Sanctae Priscae presbyteri cardinalis pro eodem Gregorio supplicantis, si ipsum per magistrorum ad hoc sufficientem esse repererit, infra unius mensis spatium magistralem cathedram et honorem ac docendi licentiam concedat in scientia memorata, ipsumque ad omnes gratias ab olim illis concessas ibidem, qui consueverunt hac-

[1] Denifle-Chatelain, *Chartularium Universitatis Parisiensis* II, 1, Nr. 1097 (Paris 1891), 557.

[2] Anno 1357, Maii 28, fit prior generalis ordinis, obiitque in fine anni sequentis. Eius exstat adhuc Registrum epistolarum anno 1357 et 1358 in Codice coaevo ad ord. Eremit. S. Augustini pertinens (p. 355—439: 1—161) eorumdem duorum annorum acta visitationum eiusdem (p. 325—354) — Commentarius in Sententias in Bibl. Mazarin. Ms. 342 incipit: Lectura I sent. edita a fratre Gregorio de Arimino . . . qui legit Parisiis anno domini MCCCXLIIII . . . Notum est Gregorium partes Nominalium tenuisse, imo eorum antesignanus una cum Marsilio de Inghen et Joanne Buridano ab Aventino designatur . . .

tenus in rigorosis expeditionibus magistrari, prout moris est, admittat.

Datum Avinione ij. id. Januarii anno Tertio.

„Viri sacrae religionis".

Dieses Schreiben gibt uns einigen Aufschluß über die Zeit bis zum Jahre 1345. Gregor lag demnach schon 22 Jahre seinen Studien ob und zwar 6 Jahre hintereinander in Paris, wo er sich auch das Baccalaureat erwarb. Dann kehrte er nach Italien zurück, um zu Bologna, Padua und Perugia eine cathedra principalis in den Schulen seines Ordens zu übernehmen. Gregor muß sich also in den Jahren 1323—1329 an der Pariser Universität aufgehalten haben. Ferner geht aus dem Schreiben hervor, daß Gregor seit 1341 in Paris als Baccalaureus über den Sentenzenkommentar des Petrus Lombardus Vorlesungen hielt. Endlich sehen wir, welch gute Beziehungen Gregor zum päpstlichen Hofe hatte. Denn Papst Clemens VI. erwähnt eigens, er habe ihn auf Empfehlung des Kardinalpriesters Gocius zur Magisterwürde vorgeschlagen [1].

Das angeführte Schriftstück ist der einzige Anhaltspunkt für unsere Angaben aus dieser Zeit. Keiner der vielen Schriftsteller gibt eine Bestätigung oder eine Erweiterung dieser Mitteilungen. Zahlreicher dagegen sind die Nachrichten über Gregors Lebensumstände nach dem Jahre 1345. Alle Autoren stimmen darin überein, daß er etwa zehn Jahre als magister und cathedraticus zu Paris gewirkt habe. Im Jahre 1351 verließ er die Pariser Universität, um in seinem Ordenskloster zu Rimini die Stelle eines „principalis lector" zu bekleiden [2]. Jedenfalls hat er hier seine jungen Ordensbrüder in den philosophischen und theologischen Disziplinen unterrichtet.

Im Jahre 1357 starb Thomas von Straßburg, der General des Ordens, in Wien. Zur Wahl eines neuen Obern versammelten sich die Vorsteher der einzelnen Ordensprovinzen in Montpellier.

---

[1] Auch der Papst Benedikt XII., der Vorgänger Clemens' VI., scheint Gregor hoch geschätzt zu haben. So heißt es bei Ciacconius ad annum 1342: „Benedictum XII amatorem fuisse magni theologi Gregorii." Aus Gandolfus *l. c.* 140.

[2] Elssius, *Encomiasticon Augustinianum* (Brüssel 1654) 247: ... anno 1351 fuit principalis lector scholae nostrae Ariminensis.

Dort wählten sie am 24. (nach andern am 28.) Mai 1357 den Provinzial der italienischen Ordensprovinz, Gregor von Rimini, wie es heißt, „mit allgemeiner Zustimmung", aber „wider seinen Willen"[1] zum Ordensgeneral.

Kaum zwei Jahre stand Gregor in diesem Amte seinem Orden vor. Ende[2] des Jahres 1358 starb er nach kurzer Krankheit[3] in Wien. Im gleichen Grabe, in welchem sein Vorgänger, Thomas von Straßburg, die letzte Ruhestätte gefunden hatte, wurden seine sterblichen Überreste beigesetzt. So gilt das Distichon, das auf der Grabplatte des Thomas von Straßburg steht, auch für Gregor[4]. Ein in Rimini errichtetes Epitaph zu Ehren unseres Gelehrten lautet:

Magister Gregorius Ariminensis
ord. erem. S. Augustini, prior generalis
Eximius philosophus, theologus
Acutissimus
Optimorum morum splendore, magnae
Doctrinae copia, prudentia, sanctimonia
Parisiensia egregie sublimavit Gymnasia.
Multis editis libris Viennae Austriae
Decessit anno MCCCLVIII[5].

So spärlich die festen Lebensdaten sind, um so reichlicher reden die Quellen von Gregors Gelehrsamkeit, seiner Geistesschärfe und seinem Lebenswandel. Sämtliche Autoren preisen ihn als einen Mann von großem Wissen und scharfem Ver-

---

[1] Torelli *l. c.* 25[b]: . . . l' elessero per . . . Generale . . . con applauso e allegrezza universale. 42[b]: . . . fu . . . benche contro sua voglia eletto . . . Generale . . .

[2] Gregor starb im November 1358 nach Gandolfus *l. c.* 139; Tiraboschi, *Storia della letteratura italiana* Tom. V, 174 (Rom 1783), und Torelli *l. c.* 41[a] im Gegensatz zur *Biographie universelle, ancienne et moderne* Tom. XVII, 456 (Paris 1811—62) (1842): . . . il mourut dans les premiers mois de l'année suivante.

[3] Bei Crusenius, *Monasticon Augustinianum* pars III, cap. 16, 157 (München 1623).

[4] Aus Crusenius *l. c.* 158 und Pamphilus, *Chronica ord. fratrum Eremitarum S. Augustini* 57[v] f. (Rom 1581): Quique ades, qui morte cares sta, perlege, plora. Sum, quod eris, quod es, ipse fui; pro me precor ora.

[5] Aus Ossinger, *Bibliotheca Augustiniana* (Augsburg 1768) 874; Gandolfus *l. c.* 140.

stande [1]. Die Reinheit seines Lebenswandels wird fast von allen rühmend hervorgehoben [2]. Auch über Gregors Wirken als akademischer Lehrer erfahren wir Näheres. Mit großem Beifall wurden seine Vorlesungen aufgenommen [3]. Welchen Einfluß Gregor auf seine Zuhörer hatte, zeigen uns die Worte bei Curtius [4]: „. . . tantamque nominis sui auctoritatem conciliavit apud omnes, ut qui Gregorium magistrum non agnosceret, omnia ignorare diceretur. Unde «doctor authenticus» passim audivit, cui refragari velle aliqua tunc insania videbatur. . .“ [5].

[1] Jordanus de Saxonia: „Vir fuit magnae scientiae et vitae sanctae, singulariter Parisiis honoratus, a tota universitate propter opera sua notabilia audiebatur libenter et omnibus erat speculum tam in moribus quam in scientia;“ vgl. Gandolfus, Ossinger u. a.; Pierre Bayle, *Dictionnaire historique et critique* Tom. IV (Rimini), 56 ff. (Basel 1738): . . . Ce fut l'un des plus subtiles scolastiques du XIVe siècle . . . Il ne fut pas moins recommandable par la sainteté de sa vie, que par son savoir et par son ésprit . . .; Bulaeus, *Historia universitatis Parisiensis* Tom. IV, 957 (Paris 1668): Gregorius Ariminensis in . . . theologia scholastica excelluit; Curtius, *Virorum illustrorum ex ordine eremitarum divi Augustini elogia* 121 (Antwerpen 1636): Gregorius . . . praevalido ingenii acumine . . . pertinaci tandem studio omnes prophanae et sacrae philosophiae anfractus penetravit; Elssius *l. c.* 247: Gregorius Ariminensis . . . vir magnae sanctitatis, doctrinae, peritiae et prudentiae acutissimus theologus, scholasticorum sui temporis subtilissimus, vitae et eruditione celeberrimus, doctor eximius, prudens et sanctus, qui non tam vivens, quam huic mundo mortuus, Parisiis academiam illustravit. Vitae integritate ac acri iudicio in theologicis disquisitionibus suo tempore celebris . . . Vgl. außerdem Pamphilus *l. c.* 57^v^ und 58^v^; Possevinus, *Apparatus sacer* (Köln 1608) 655; Tiraboschi *l. c.* 147; Trithemius, *De scriptoribus ecclesiasticis* (Paris 1512) 134.

[2] Vgl. dazu die obigen Zitate bei Jordanus de Saxonia, Pierre Bayle und Elssius. Außerdem Pierre Bayle *l. c.* 56: . . . on le compte parmi les béats . . .; Elssius *l. c.* 247: . . . ob vitae denique sanctitatem inter Beatos censeri meruit. — Quadrio *l. c.* 170: . . . fu onorate col titolo di Beate. — Hurter, *Nomenclator literarius* Tom. II, 621 f. (Innsbruck 1906): . . . Hinc ob insignem pietatem meruit a nonnullis scriptoribus beati titulo honorari.

[3] Pierre Bayle *l. c.* 56: . . . il enseigna dans l'université de Paris avec un très grand applaudissement; Curtius *l. c.* 121: . . . cathedram summa cum maiestate implevit . . .; Hurter *l. c.* 620: . . . Gregorius Ariminensis . . . Parisios translatus cathedram rexit tanta nominis fama, ut inter Nominalium principes numeraretur.

[4] Curtius, *Virorum illustrorum ex ordine eremitarum divi Augustini elogia* 121 (Antwerpen 1636).

[5] *Biographie universelle* Tom. XVII, 456 sagt ähnlich: . . . toutes ses décisions étaient regardées comme autant d'axiomes.

Wir ersehen daraus, daß Gregor den besonderen Ehrentitel „doctor authenticus“ führte. Daneben wurde er auch „doctor acutus“ und „lucerna splendens“ genannt [1].

Eine schwierige Aufgabe ist es, das Lebensalter Gregors genau zu umgrenzen. Die Angabe des Gandolfus: „Er war über achtzig Jahre alt“ [2], kommt zu unvermittelt und wird mit keinem Worte belegt oder bewiesen. Etwas gründlicher behandelt Torelli die Frage. Sein Beweis für das hohe Alter Gregors ankert in der Ansicht, Gregor sei ein gleichzeitiger Rivale und Gegner des Duns Scotus [3] gewesen, müßte also damals — Duns Scotus lehrte etwa 1305—1308 zu Paris [4] — als Lehrer der Pariser Universität doch etwa dreißig Jahre gezählt haben. Damit wäre das Alter von achtzig Jahren erwiesen. Allein nach den Angaben des Chartulariums, an dessen Daten wir wohl unbedingt festhalten können, war Gregor erst in den Jahren 1323 — 1329 an der Pariser Universität. Anderseits sprechen eine große Anzahl von Autoren von dem hohen Alter Gregors. Ein entscheidendes Urteil können wir daher nicht fällen.

Was insbesondere die gleichzeitige Rivalität Gregors mit Duns Scotus angeht, so stützt sich Torelli anscheinend darauf, daß am Rande von Ausführungen, die Gregor mit den Worten: „dicit doctor quidam“ usw. einleitet, öfters Duns Scotus angegeben wird. Durchweg nimmt Gregor auch gegen diesen „gewissen“ Gelehrten Stellung. Aber es ist damit gar nicht gesagt, daß der „doctor quidam“ damals noch lebte. Es wird sich also eher um einen Scotisten, d. h. um einen Vertreter der Ansichten des Duns Scotus handeln. In diesem Sinne könnte man dann Gregor einen Gegner und Rivalen des Duns Scotus nennen. Nur scheint uns die Gleichzeitigkeit des Aufenthaltes beider Gelehrten an der Pariser Universität nach dem zitierten Briefe des Papstes Clemens VI. sehr zweifelhaft zu sein.

---

[1] Vgl. Elssius *l. c.* und Hurter *l. c.*

[2] Gandolfus, *Dissertatio historica de ducentis celeberrimis Augustinianis scriptoribus* (Rom 1704) 139.

[3] Ebenso Budinsky *l. c.* 189 und Quadrio *l. c.* II, 170.

[4] Vgl. R. Seeberg, *Die Theologie des Joh. Duns Scotus* (Leipzig 1900) 35 f., 42 f.

Von den zahlreichen Werken Gregors sind die meisten noch ungedruckt. In den Literaturverzeichnissen werden an Schriften theologischen Inhalts Erklärungen zu den Briefen des Apostels Paulus und Johannes (Inkunabeldruck 1522) und „de quatuor virtutibus cardinalibus" angeführt. Eine Abhandlung „Über die unbefleckte Empfängnis Mariae" zeigt uns, welches Interesse Gregor besonders oft behandelten Fragen seiner Zeit entgegengebracht haben muß [1]. — Ferner finden wir aufgeführt einen „Tractatus de usuris" (Arimini 1622), „de moribus Venetorum", „de conditionibus Florentinorum" und „sermones de tempore et de sanctis." — An Werken philosophischen Inhaltes kommen in Betracht „de intentione et remissione formarum", „quaestiones metaphysicales" [2] und vier [3] Bücher zu den Sentenzen des Petrus Lombardus, das größte philosophisch-theologische Werk Gregors.

Als textliche Grundlage für unsere Arbeit waren nur die beiden ersten Bücher des Sentenzenkommentars in Inkunabeldrucken [4] zugänglich. Handschriften des dritten und vierten Buches finden sich in Paris und in der Vatikanischen Bibliothek. Der für die Zitationen dieser Arbeit maßgebende Inkunabeldruck ist von Paulus Genazano, einem Mitglied des Augustiner-Eremiten-Ordens herausgegeben worden [5]. Er erwähnt, daß er den beinahe ganz verschollenen Gregor wieder in seiner früheren Vollendung veröffentlichen wolle [6].

---

[1] „Tractatus de conceptione beatae Mariae virginis." Schon Duns Scotus verteidigte diese Lehre, und Petrus Aureoli, der 1316—1320 zu Paris lehrte, hatte dessen Darlegungen und Beweisführungen bei weitem überholt. Vgl. Dreiling, *Der Konzeptualismus in der Universalienlehre des Franziskanererzbischofs Petrus Aureoli* I. Teil, 18 (Münster 1913) (*Beiträge* XI, 6).

[2] Diese „quaestiones metaphysicales" sind bei Noack, *Philosophiegeschichtliches Lexicon* (Leipzig 1879) 322, erwähnt.

[3] Dies im Gegensatz zu Prantl, *Gesch. der Logik* IV, 8, 9 (Leipzig 1870).

[4] Der Sentenzenkommentar Gregors ist erschienen in Paris 1482 ff., 1487, Mailand 1494, Valentia 1500, Venedig 1532.

[5] Die Inkunabel ist ohne Jahreszahl. Die Signatur der Universitätsbibliothek München ist: 2° Theol. 681 = 2° L rari (Eck) 1. Vgl. das Implicit und Explicit im Literaturverzeichnis.

[6] Vgl. das „Explicit" des ersten und zweiten Buches: Explicit lectura primi sententiarum fratris Gregorii de Arimino, sacri ordinis heremitarum S. Augustini, theologiae professoris praecellentissimi, prioris generalis quon-

Die Frage nach der Entstehung des Sentenzenkommentars läßt sich nicht ohne weiteres beantworten. Was Zeit und Ort der Abfassung im besonderen angeht, so darf man wohl die Jahre 1341—1351, in denen Gregor zu Paris die Sentenzen des Petrus Lombardus erklärte, festsetzen. Hier könnte vielleicht eine genaue Einsicht in das Handschriftenmaterial einigen Aufschluß geben. Über die Art und Weise der Entstehung, ob die Sentenzen die ausgearbeiteten Vorlesungen Gregors sind, läßt sich nichts ermitteln.

Die Anlage des Kommentars ist die übliche. In einzelnen distinctiones und quaestiones werden die Hauptfragen behandelt. Bei den Ausführungen selbst folgt Gregor der „sic et non“ Methode mit ihrem technischen Schema: Argumente, Gegen-

---

dam praefati ordinis, qui legit Parisiis anno domini 1344, per venerabilem sacrae theologiae baccalaureum, fratrem Paulum de Genazano, nuperrime et quam diligentissime castigata et suae pristinae integritati restituta. Die Inkunabel Nr. 2998 der Münchner Staatsbibliothek enthält noch ein Widmungsgedicht eines Dominicus Mancinus, das ebenfalls auf die Vergessenheit, in die Gregor gefallen war, hinweist:

Qui fuerat iussus Gregorius ante tacere
Liberius toto nunc datur ore loqui.
Nec qui tot tacuit lustris est gutture raucus
Argutus surgit magis atque magis.
Non etenim interea siluit, sed murmure grato
Nescie quid doctus auribus inseruit.
Quare age cum liceat sacras nunc tollere voces
Et liceat medio iam resonare foro.
Hunc pete, sacrarum tendis qui ad culmina rerum
Hunc pete, qui falli te quoque turpe putas.
Non alii praesent omnes, praestare quod unus
Hic pererit facilis, utilis atque brevis.
Impugnat si quid non est defendere tutum
Si quid defendat, quis nocuisse potest.
Cumque labent alii doctores, saepe repulsit
Hic tenet immotum turris ut alta caput.
Augustini tuam professus religiosum
Ate ni fallor, ime secundus erit.
Reddidit hunc nobis Ludovici gratia regis
Reddidit et dogma a nomine nomen habens
Integer est omni sublate corpore menda
Villermi eximio militis officio.

Die Worte „Reddidit hunc“ beziehen sich auf Gregors Rückkehr von Paris. Vgl. Naumann, *Serapeum* 29 (Leipzig 1868) 91 ff.

argumente (oppositum), Hauptteil und Kritik der Argumente. Die Hauptteile ihrerseits sind in articuli und conclusiones eingeteilt[1].

Wenn wir aus der Anlage des Sentenzenwerkes einen Rückschluß auf Gregors Studien machen dürfen, so ist zunächst seine große Kenntnis der philosophischen und theologischen Literatur besonders beachtenswert. Zahlreich sind die Stellen aus Autoren, die Gregor für und gegen seine Ansichten vorbringt. Trotzdem entbehren seine Darlegungen keineswegs der Selbständigkeit. Das beweist sein Übergang zum Nominalismus und mehr noch die Energie, mit der er sich in augustinische Gedankengänge selbständig hineinzudenken versucht hat.

So ist ihm Augustinus die Hauptautorität; fast in jeder Frage wird er herangezogen. Um Behauptungen zu belegen, gibt Gregor ganze Spalten mit augustinischen Zitaten, die er dann aufs genaueste interpretiert. Allgemein wird er ein ausgezeichneter Kenner Augustins genannt[2].

Nicht weniger oft zitiert Gregor Aristoteles[3]. Zahlreich sind die Auseinandersetzungen mit dem Kommentator Averroes,

[1] Vgl. Grabmann, *Geschichte der scholastischen Methode* II, 199 ff. (Freiburg 1911).

[2] Kardinal Noris, *Vindicia Augustiniana* (*PL* 47, 651 f.), sagt über Gregor: „Nullus veterum scholasticorum in Augustini lectione Gregorium superavit." Dazu führt Noris noch viele andere Autoren an, die ähnliche Urteile fällen. — Andreas Vega. *De iustificatione* q. 6: de meritis iustificationis p. 796 (Coloniae 1572) schreibt: . . . valens ille Gregorius Ariminensis maximus et studiosissimus Divi Augustini propugnator. — Hurter, *Nomenclator* 621 bringt folgendes Zitat des Franc. Macedo: . . . Franc. Macedo eum (sc. Gregorium) impense laudat ut fidelissimum sancti Augustini discipulum, imo ut verae aquilae Augustini pullum, qui ad eum et cum eo volat . . . Gandolfus *l. c.* 140 zitiert die Worte des Petrus de Aragon über Gregor von Rimini: Gregorii acutissimum ingenium et argutum dicendi ac disputandi stylum theologi admirantur. Et si d. Augustinus e superis vocatus suum de Gregorio ferret iudicium, diceret plane a paucis se tam esset lectitatum, pervolutum et penetratum quam a Gregorio.

[3] Grisar, *Luther* I, 127 (Freiburg i. Br. 1911) beschuldigt mit den Worten: „Der von Luther benützte und dem Ockhamismus nicht fremde Gregor von Rimini sagt, Aristoteles habe in manchen Fällen ganz schimpflich geirrt (turpissime erravit) und in einigen sich widersprochen", unsern Gelehrten einer antiaristotelischen Gesinnung. Mir ist nur im 1. Sentenzenbuche eine Stelle bekannt geworden, in der sich Gregor abfällig über Aristoteles äußert:

sei es um ihn zu widerlegen oder um ihn für seine Meinung als Beleg heranzuziehen. Auch Thomas von Aquino findet oftmalige Erwähnung. Allerdings fügt Gregor den „opiones solemnes“ [1] des Aquinaten meistens eine Kritik an [2].

Bedeutungsvoll ist in Gregors logischen und erkenntnistheoretischen Anschauungen der Einfluß Ockhams. Schon im zweiten Jahre seines ersten Pariser Aufenthaltes (1324) mußte Gregor auf Ockham aufmerksam geworden sein. War doch in diesem Jahre der Oxforder „Baccalaureus“ an die Kurie zu Avignon vorgeladen, um sich dort wegen häretischer Lehren zu verantworten. Gregor richtete bei seinem Interesse für die wissenschaftlichen Strömungen seiner Zeit sicherlich sein Augenmerk auf die bemerkenswerte Vorladung Ockhams. Überdies soll der berühmte Franziskaner den größten Teil seiner Werke in München, wohin er 1328 aus Avignon zu Ludwig dem Bayern geflohen war, geschrieben haben. Da sich Gregor außerdem später noch einmal etwa 10 Jahre in Paris, dem Hauptherd des Ockhamismus [3] aufhielt, ist seine genaue Kenntnis dieser Lehre wohl zu erklären.

Die Ausführungen Gregors deuten auf seine durch und durch theologische Orientierung hin. Er dachte nur als Theologe. Schon der Prolog seines Werkes ist der Frage nach

---

I dist. 38 q. 1 a. 3, f. 134b: In der Einleitung zu dist. 38 fragt Gregor (f. 130ra): quaero primo, utrum aliqua enuntiatio singularis de inesse cathegorica de futuro in materia contingenti . . . sit vera. Von den drei Argumenten gegen diese Ansicht ist eines von Aristoteles. Gregor leitet nun den Gegenbeweis gegen den Stagiriten mit den Worten ein: . . . in hac parte Philosophus deceptus est et turpiter et logice et physice erravit . . . et virtualiter alibi suis dictis contradicit . . . Im allgemeinen dagegen macht sich Gregor durchwegs die aristotelischen Gedanken zu eigen. Daß Gregor als Aristoteliker angesehen wurde, zeigt auch die Widmung einer Inkunabel der Münchner Hof- und Staatsbibliothek: . . . tametsi peripateticus est, platonico tamen tibi . . . non poterit ut arbitror non esse gratissimus.

[1] Vgl. II *Sent.* dist. 16/17 q. 3 a. 1, f. 79va.

[2] Denifle, *Luther und Lutherthum* I, 2 (Mainz 1906) meint S. 567, Gregor bekämpfe keineswegs den Aquinaten, „im Gegenteil! Sooft ihn Gregor nennt oder zitiert, zitiert er ihn für seine Ansicht . . .“. In theologischen Fragen mag dies wohl gelten, indessen für die Philosophie Gregors ist die Behauptung Denifles in dieser allgemeinen Form unzutreffend.

[3] Vgl. Ueberweg-Heinze II[10], hrsg. von Matth. Baumgartner 614 (Berlin 1915).

dem wissenschaftlichen Charakter und Wert der Theologie gewidmet, eine Frage, die ihm als Theologen von größter Bedeutung sein mußte. Viele Argumente und Beispiele schöpft er aus der hl. Schrift, und Irrtümer weist er gern mit dem Bemerken zurück, sie seien gegen die Glaubenslehre oder die Kirchenväter [1]. Um die Richtigkeit seiner Beweise besonders einleuchtend zu machen, wendet er nicht selten auch mathematische Beispiele an [2].

Verdientermaßen hat es Gregor nicht an Anerkennung gefehlt, weder bei seinen Zeitgenossen, noch später. Von jeher wurde seine Bedeutung allerorts anerkannt [3]. Insbesondere wird in neuerer Zeit Gregors Stellung zu theologischen Fragen, die in der Reformation bedeutungsvoll wurden, von protestantischer Seite hervorgehoben [4].

---

[1] Dieser unserer Auffassung redet auch das Wort eine Angabe in Hurters *Nomenclator* 621: ... Fontana strenuus Jansenistarum debellator notat: „De Gregorio Ariminensi fatendum est, eum placita subinde secutum esse duriora et singularia, quae, si tot pontificum contra Bajum et Jansenium definitiones ipsi videre licuisset, castigasset indubie, ut cum ecclesia sentiret." Zum näheren Verständnis dieses Textes ist zu bemerken, daß man Gregors strenge theologische Ansichten als erste Vorläufer der Gedanken des Bajus und Jansenius ansah. Vgl. *Biogr. univ.* 456 f.

[2] Vgl. unsere Ausführungen § 7, 2; s. außerdem II *Sent.* dist. 1 q. 4, f. 13^{r}b; dist. 2 q. 2, f. 28^{r}a.

[3] Pamphilus sagt in den „*Chronica ord. fratrum eremitarum s. Augustini*" 58^{v} (Rom 1581): Hic Gregorius ... quatuor ... volumina edidit, quorum quidem commentariis et lecturis etiam nunc Parisienses prae ceteris doctoribus ut plurimum utuntur. — Dupin, *Nouvelle bibliothèque des auteurs ecclésiastiques* Tom. XI, 80 (Paris 1689—1711): Les auteurs remarquent, qu'il avait fait des sermons pour toute l'année. — Elssius *l. c.* 247: doctor eximius ... qui non tam vivens, quam hdic mundo mortuus Parisiis academiam illustravit. — Joh. Capreolus, *Quatuor libri defensionum theologiae divi Thomae* (Venedig 1485) II dist. 15 q. 1, neue Ausgabe von C. Paban und Th. Pègues 7 voll. (Tours 1900—1908) stützt sich in seiner Lehre von der inneren Einheit des Menschenwesens auf die Beweisführungen Gregors, den er wegen seines thomistischen Standpunktes in diesen Fragen lobt. — Hier sei darauf hingewiesen, daß im 17. Jahrhundert durch Kardinal Noris, Christian Lupus u. a. die Richtung der alten ägidianischen Schule, zu der Gregor mit einigen Abweichungen gehörte, neuen Aufschwung nahm. Einzelheiten finden sich bei Scheeben in Wetzer und Weltes *Kirchenlexikon* (Freiburg i. Br.) III, 670 f.

[4] Reinh. Seeberg in *Realenzyklopädie für protestantische Theologie und Kirche* (Leipzig 1906) XVII, Artikel „Scholastik" 725, 727, 729; 731 f.

Wir können nun zum eigentlichen Gegenstande dieser Arbeit übergehen. Schon Carl Werner [1] hat verschiedentlich in seinen Werken Gregors erkenntnistheoretische und psychologische Ansichten gestreift; eine monographische Darstellung der Lehre Gregors vom Erkennen und Wissen aber ist noch nicht erschienen. Die vorliegende Arbeit soll indessen nicht eine erschöpfende Analyse dessen, was Gregor von Rimini über die psychologische und logische Natur des Erkenntnisprozesses sagt, bieten. Sie stellt vielmehr eine Teiluntersuchung dar, welche die Frage, wieweit der Umfang des Erkennens reiche, außer dem Bereiche der Erörterung läßt [2].

Wir haben die Arbeit folgendermaßen angeordnet. Im ersten Abschnitt soll eine knappe Entwicklung der metaphysischen Anschauungen Gregors über die Seele gegeben werden. Je ein Abschnitt ist dem „Erkennen" und dem „Wissen" gewidmet. Im letzten Abschnitt soll ein eigener Paragraph Gregors Stellung zur Wissenschaft und insbesondere zur Theologie darstellen.

---

heißt es: „. . . die Augustinianer wollten den Primat der Religion im Leben retten, sie wurden — nicht ohne von der nominalistischen Kritik angeregt zu sein — die Wegebereiter der Reformation; jene Kombination von Nominalismus und Augustinismus, die Gregor von Rimini repräsentiert, ist auch in den theologischen Anfängen seines größten Ordensbruders, Martin Luthers, wahrzunehmen." Gregor von Rimini steht insofern in direkter Beziehung zur Reformation, als sich Luther bezüglich des freien Willens in der natürlichen und übernatürlichen Liebe zu Gott und der Gnade ausdrücklich auf ihn beruft. Luther schreibt 1519 über die Leipziger Disputation an Spalatin: „Die Modernen stimmen bezüglich des freien Willens und der Gnade mit den Scotisten und Thomisten überein, mit alleiniger Ausnahme des Gregor von Rimini, den alle verdammen, der sie aber alle ärger wie die Pelagianer mit Recht und wirksam überweist. Dieser stimmt einzig und allein unter den Scholastikern gegen alle neueren Scholastiker mit Carlstadt, das ist mit Augustin und dem hl. Apostel Paulus überein . . ." Wegen dieser Bedeutung empfiehlt auch Grisar in seinem ersten Lutherbande S. 111 Anm. 1 die Lehren der Occamistenschule einer genaueren Untersuchung, als es bis heute geschah.

[1] Vgl. die verschiedenen im Literaturverzeichnis angeführten Schriften.

[2] Nur beiläufig sei hier erwähnt, daß Gregor den Kreis der durch die Vernunft erweisbaren Wahrheiten nicht soweit einengt, wie dies Occam tat. Für Gregor ist die Spiritualität der Seele etwa eine philosophisch beweisbare Wahrheit. Vgl. Werner III, 50.

Erster Abschnitt.

§ 2. Metaphysische Anschauungen über die Seele.

1. Die Seele als Wesensform.

Es würde den Rahmen dieser Arbeit überschreiten, wollten wir mit aller Ausführlichkeit Gregors metaphysische Anschauungen über die Menschenseele durchgehen. Wir werden vielmehr nur diejenigen Punkte behandeln, die mit seiner Erkenntnispsychologie in näherem Zusammenhange stehen. Dies umsomehr, als unsern Scholastiker jene metaphysischen Lehren überhaupt weniger beschäftigten. Sein Hauptaugenmerk war auf die empirische Beobachtung des Seelenlebens gerichtet, soweit der Zusammenhang theologischer Erörterungen ihn auf solche führte.

Den Begriff der Seele und ihr Verhältnis zum Leibe bestimmt Gregor natürlich, seiner Zeit entsprechend, im Anschlusse an Aristoteles. Die Seele ist Wesensform des physischen, organischen Körpers [1].

Schwierigkeiten entstehen erst, wenn es sich insbesondere um die intellektive Seele des Menschen handelt. Wohl ist diese auch nach Gregor etwas Aktuelles und Subsistierendes[2]. Ist aber diese intellektive Seele des Menschen ebenso Form des Leibes, wie die sensitive des Tieres und die vegetative der Pflanzen? Aristoteles bejaht dieses bekanntlich, indem er in der vernünftigen Seele zugleich die sensitive und vegetative enthalten sein läßt [3]. So ist auch für Gregor die anima intellectiva die forma substantialis des Menschen.

Diesen Charakter der intellektiven Seele verteidigt Gregor gegenüber der averroistischen Doktrin vom Intellekt als einer substantia separata [4]. Die anima intellectiva als eine außer und über dem Menschen stehende Intelligenz, tritt nach Averroes

[1] Vgl. das später über die anima intellectiva Gesagte.

[2] II *Sent.* dist. 16/17 q. 1 a. 1, f. 73^{v}b: . . . secundum ipsum (Aristotelem) anima intellectiva est substantia et actus. Dazu vgl. unten S. 15 f.

[3] *De an.* II, 3. 414 b. 28—32.

[4] II *Sent.* dist. 16/17 q. 1, f. 73^{v}a: . . . inquiretur, utrum evidenter probari possit, quod anima intellectiva sit substantialis forma hominis.

erst dann mit der menschlichen Seele in Verbindung, wenn sich der Mensch zu einem gewissen Reifegrade entwickelt hat[1]. Wie Thomas[2] sucht auch Gregor ein Doppeltes zu beweisen: er zeigt 1. daß Averroes sich mit Unrecht auf Aristoteles berufe, und 2. daß diese Ansicht keineswegs rationell erwiesen werden könne[3].

Bevor Gregor zur besonderen Behandlung dieser beiden Punkte übergeht, schickt er einige allgemeine Bemerkungen voraus. Unter forma substantialis versteht er den Teil eines Kompositums, durch welches dasselbe ein hoc aliquid wird[4]. Substantialform des Menschen insbesondere ist ein inneres, von der Materie getrenntes Prinzip, das den Menschen zum Menschen macht, also nicht nur Prinzip der Betätigung, sondern konstitutives Prinzip ist. Anima intellectiva ist dasjenige, kraft dessen als unmittelbares Prinzip (primo) der Mensch denkt[5].

Was nun die erste, die historische Frage anlangt, so sagt Gregor unter Berufung auf zahlreiche Stellen aus den Werken des Stagiriten, daß auch Aristoteles die intellektive Seele als Substantialform des Menschen gefaßt habe. Zunächst ist für Aristoteles die intellektive Seele „substantia et actus" oder, wie es in einer andern (nämlich der arabisch-lateinischen) Übersetzung heißt: „perfectio corporis". Diese Definition der Seele

---

[1] II *Sent.* dist. 16/17 q. 1 a. 1, f. 73^{v}b: . . . sciendum est hic fuisse errorem Averrois commentatoris, qui ut patet tertio de anima (com. 5 et 36) opinatus est intellectum esse quandam substantiam per se abstractam, quae non unitur homini a principio sui esse seu cum primo ipse est homo, sed tantum cum est in annis discretionis; tunc enim quodammodo copulatur sibi et continuatur, ita ut per ipsum possit intelligere.

[2] Thomas in seinem *opusculum de unitate intellectus contra Averroistas.*

[3] II *Sent.* dist. 16/17 q. 1 a. 1, f. 73^{v}b: quia commentator innuit in diversis locis philosophum fuisse eiusdem sententiae, ideo primo ostendam oppositum ex dictis philosophi, secundo hoc ipsum probabo ratione evidenti. Ferner zeigt Gregor, daß die Art und Weise, wie sich Averroes die Vereinigung des Intellektes mit dem Leibe denkt, nicht die richtige ist. Vgl. f. 74^{v}a.

[4] Aristoteles, *De an.* II, 1 412 a 6—11.

[5] II *Sent.* dist. 16/17 q. 1 a. 1, f. 73^{v}b: . . . praemitto quod per formam substantialem hominis intelligo principium intrinsecum distinctum a materia per quod homo est homo sicut et per formam substantialem generaliter intelligimus eam partem compositi, secundum quam ipsum est hoc aliquid . . . per animam vero intellectivam intelligo illud quo primo homo intelligit.

wird aber von Aristoteles allgemein aufgestellt. Wie er im zweiten Buche de anima einleitend sagt, will er eine allgemeine Begriffsbestimmung (*κοινότατος λόγος*) der Seele geben [1]. Sie gilt also auch von der intellektiven Seele.

Freilich macht hier der Ausdruck „substantia" (substantia et actus) Schwierigkeit. Aber dadurch soll die Seele nicht zu einer substantia separata gemacht werden. „Substanz" — so führt Gregor aus — nenne Aristoteles die Seele, weil nach der Ansicht aller die Substanz etwas Vorzüglicheres sei als das Accidens. Die Seele sei aber etwas Vorzüglicheres als alle Accidentien. Was die „Substanz" hier bedeute, erkenne auch Averroes selbst an. Der Kommentator sagt an dieser Stelle [3], Aristoteles spreche von der Substanz in dreifachem Sinne: von der Substanz als Materie, als Form und als Kompositum aus Materie und Form. Die Form aber sei Entelechie d. h. actus. Wenn also Aristoteles die Seele „substantia et actus" bezeichnet, so ist das Wort „substantia" im Sinne von Form zu nehmen; der Ausdruck, können wir Gregors Ansicht formulieren, ist als *ἓν διὰ δυοῖν* zu fassen. Die Seele ist „substantia et actus" heißt: die Seele ist substantielle Form.

Durch das Wort „substantia" ist die Seele als konstituierendes Seinsprinzip und nicht als bloßes Prinzip der Betätigung bezeichnet [3].

Weil nun, wie schon bemerkt, Aristoteles diese Definition für die Seele überhaupt, für alle Seelen in gleicher Weise gibt, so ist nach ihm im Menschen die intellektive Seele Form des Körpers. Daß aber die vernünftige Seele nicht etwa eine hinzutretende accidentelle Form ist, sondern substantielle Form, ergibt sich daraus, daß die Vernünftigkeit dem Menschen die spezifische Bestimmtheit gibt. Die spezifische Bestimmtheit nämlich wird nach aristotelischer Lehre bekanntlich von der Form hergenommen.

---

[1] *De an.* II, 1, 412 a 1—6.

[2] Vgl. Averroes com. 2 zu *De an.* II, 1, 412 a 6 f„ f. 37^{r}b.

[3] II *Sent.* dist. 16/17 q. 1 a. 1, f. 73^{v}b: ex his patet quod proprie loquitur de forma et actu sc. constitutivo et qui est principium essendi et non operandi tantum.

Die Einwendungen, welche schon Averroes selbst gegen eine solche Beweisführung erhoben hatte, werden von Gregor im folgenden zurückgewiesen; doch wird es hier nicht nötig sein, auf die Einzelheiten dieser exegetischen Frage, die mit dem Gegenstande nur lose zusammenhängt, ausführlicher einzugehen.

Der zweite eigentliche Beweis Gregors ist nur eine Zusammenfassung der obigen Ausführungen. Im engsten und ausdrücklichen Anschluß an Aristoteles[1] sagt Gregor: Der Mensch denkt (a), und zwar weder durch sich selbst in seiner aus Form und Materie bestehenden Ganzheit als solcher (b), noch durch die Materie (c). Den ersten Teil (a) der Behauptung beweist uns die Erfahrung; der zweite Teil (b) ist durch den Erweis des dritten mitgegeben. Daß aber der Mensch nicht durch die Materie denkt (c), ist einleuchtend, da die Materie auch an Dingen sich vorfindet, die von Natur aus des Denkens entbehren[2]. Also denkt der Mensch mittels einer Form; denn jede Tätigkeit eines Kompositums geschieht entweder durch seine Materie oder durch seine Form oder durch beides zusammen. Diese Form ist aber die intellektive Seele, die nach Gregors Definition das Prinzip ist, durch das unmittelbar (primo) der Mensch denkt. Diese Form kann dem Menschen nicht bloß accidentell zukommen, da sonst das Denken kein wesentliches Merkmal des Menschen sein könnte. Also ist die anima intellectiva substantielle Form[3].

---

[1] *De an.* III, 7, 431 b 16—8, 431 b 23.

[2] In der Ablehnung dieses dritten Teiles liegt auch ein Argument gegen den Materialismus: die Materie kann nicht Denkprinzip sein.

[3] II *Sent.* dist. 16/17 q. 1 a. 1, f. 74^{r}b: Nunc secundo probo per rationem, quod anima intellectiva sit forma substantialis hominis, et est ratio communis quae sumitur a Philosopho 3^{0} de anima. homo intelligit et non seipso primo neque per materiam suam primo, igitur per formam suam aliquam primo intelligit, et ultra igitur anima intellectiva est forma hominis, sed non accidentalis, igitur substantialis. prima pars antecedentis nota per experientiam. experitur enim aliquis homo se intelligere. secunda et tertia etiam sunt clarae cum materia eiusdem rationis sit etiam in rebus carentibus naturaliter cognitione. consequentia prima etiam est evidens. quia omnis operatio competens alicui composito competit illi vel praecise per suam materiam vel per suam formam praecise vel per utraque . . . secunda consequentia est nota ex quid nominis animae intellectivae supra praemisso. minor prosyllogismi probatur quia forma per quam homo primo intelligit non inest homini acciden-

Außerdem verweist Gregor auf folgende aus dem Standpunkt des Averroes sich ergebende Ungereimtheiten. Erstens muß Averroes die Annahme von Formen verlangen, die nur das Operari, nicht aber das Esse in sich schließen [1], und zweitens muß Averroes behaupten, der Mensch, der particulariter denkt, sei ein anderer als der, welcher universaliter denkt [2].

2. Individualität der vernünftigen Seele.

Trotz der Lehre des Aristoteles von der anima intellectiva als Substantialform des Menschen macht jedoch die Art und Weise, wie der Stagirite den *νοῦς* in den Organismus eintreten läßt [3], Schwierigkeiten. Die Selbständigkeit des *νοῦς* scheint nämlich der Einheit und Individualität der Seele entgegenzustehen, und bekanntlich hat Averroes darauf seine Lehre von der Natur des Intellektes, und zwar sowohl des intellectus agens wie des intellectus possibilis, als selbständiger Substanzen, die der ganzen Menschheit gemeinsam sein sollen, aufgebaut. Wie Albert, Thomas von Aquino u. a., so tritt auch Gregor dieser averroistischen Lehre von der „unitas intellectus", die bekanntlich die persönliche Unsterblichkeit aufhob, energisch entgegen. War doch nach dem Urteil des berühmten Professors zu Padua, Augustinus Niphus (1473—1546), Gregor einer der scharfsinnigsten Bekämpfer dieser averroistischen Lehre [4].

---

taliter, alias non per se sed accidentaliter esset potens intelligere, nec etiam est accidens per se consequens ipsum, quia omne tale consequitur ipsum ratione alicuius, quod est de essentia hominis. si ergo illud quo primo intelligit homo esset accidens hominis, iam ipsum esset quo primo intelligit, sed illud ratione cuius ipsum competit homini. unde sive immediatum principium intelligendi sit substantia sive accidens, principium tamen et principale est substantia.

[1] II *Sent.* dist. 16/17 q. 1 a.-1, f. 74ʳb: . . . ponit aliquam formam dare operari quae non dat esse. non enim est possibile quod aliqua res operetur per aliquam tamquam per principium operandi, quando per illam aliquomodo habeat esse, sicut impossibile est, quod aliquid calefiat per calorem aliquem nisi per illum sit calidum.

[2] *l. c.* 74ᵛa: . . . sequitur quod non idem ipse homo, qui intelligit particulariter, intelligit universaliter . . .

[3] *De gener. anim.* II, 3, 736 b 27 f.

[4] Vgl. Werner, *Der Averroismus in der christlich-peripatetischen Philosophie des späteren Mittelalters,* in: *Sitzungsberichte der kaiserlichen Akademie der Wissenschaften, philosophisch-historische Klasse* 98 (Wien 1881), 295 f.

Während Albert und Thomas ausschließlich vom Boden der peripatetischen Philosophie und der Analyse des empirisch gegebenen Seelenlebens aus gegen Averroes streiten, knüpft Gregor, seiner allgemeinen philosophischen Stellung entsprechend, bei diesem Kampf zugleich an augustinische Lehren an. Abgesehen davon, daß die Ablehnung einer für jeden Menschen eigenen individuellen Seele der Glaubenslehre und dem gesunden Menschenverstande widerspricht[1], macht Gregor unter Berufung auf Augustinus auf ein Doppeltes aufmerksam. Zunächst belehrt uns, wie Augustinus hervorhebt[2], die tägliche Erfahrung, daß es uns möglich ist, etwas zu denken, was ein anderer nicht denkt. Es ist also mein Intellekt nicht der eines andern. Denn mit der Identität der beiden Intellekte wären auch die Denkakte, die an den Intellekten ihr Subjekt haben, identisch. Es wäre also das Denken des einen zugleich das Denken des andern[3].

Nur eine Modifikation dieses Gedankens gibt ein zweiter von Gregor entwickelter Beweis. Ich weiß, daß ich etwas denke ohne daß ein anderer etwas davon weiß, daß ich denke; denn niemand kann natürlicherweise die Gedanken eines anderen wissen. Also ist, wie Gregor in ähnlicher Weise oben ausführt, mein Intellekt nicht der eines andern; denn in diesem

---

[1] II *Sent.* dist. 16/17 q. 1 a. 2, f. 75^{v}b: . . . Istam opinionem falsam esse non solum stat in veritate fidei no-(76^{r}a)strae, sed etiam ex evidenti ratione.

[2] Gregor bezieht sich hier auf eine längere Ausführung Augustins in *De lib. arb.* II c. 5 n. 14 (*PL* 32, 1247). Dieser zeigt dort, daß jedem Menschen ein eigener sensus exterior zukommt, der von dem eines jeden andern Menschen verschieden ist. Ebenso beweist er auch die Tatsache eines für jeden Menschen eigenen sensus interior, mittels dessen jeder sein eigenes Wahrnehmen wahrnimmt. Zuletzt führt Augustin seinen Beweis auch für den Intellekt. *l. c.*

[3] II *Sent.* dist. 16/17 q. 1 a. 2, f. 76^{r}a: prima est talis: possibile est, me aliquid intelligere illud te non intelligente. igitur intellectus meus non est intellectus tuus. antecedens notum est ex experientia. consequentia probatur, quia, si intellectus meus est intellectus tuus, igitur omnis intellectio mea est intellectio tua et ultra igitur omne quod intelligo tu intelligis; hoc enim est homini aliquem (lies aliquam) rem intelligere, quod eius intellectionem in se habere subiective. (Subiective natürlich nicht im modernen Sinne, sondern im Sinne von: als Subjekt, als Träger.)

Falle müßte mein Wissen von meinem Denken zugleich das Wissen des andern sein[1]. Auch dieser Beweis Gregors stützt sich auf Gedanken Augustins, wenn auch bei diesem eine nähere Auseinandersetzung der Konsequenzen nicht gegeben ist[2].

Ein dritter Beweis Gregors gegen Averroes macht geltend, daß bei der Annahme eines einzigen Intellektes für alle Menschen in ein und demselben Subjekt zugleich contraria bestehen könnten. Das sei aber an sich falsch und selbst von Aristoteles und Averroes nachgewiesen worden[3].

3. Die vernünftige Seele als Wesensform.

Die Individualität der Menschenseele ist also sichergestellt. Hinsichtlich der anima intellectiva erhebt sich aber eine neue Frage. Wenn nämlich oben die intellektive Seele als Substantialform erwiesen wurde, so ist damit über die Einzigkeit dieser forma substantialis noch nichts ausgesagt. Wir fragen daher: Ist die vernünftige Seele die einzige forma substantialis im Menschen?[4]

---

[1] *l. c.*: ego possum scire me aliquid intelligere te non potente naturaliter scire, quod ego intelligam. igitur intellectus meus non est intellectus tuus. antecedens etiam per experientiam notum est; nam nullus postest naturaliter nosse cogitationes alterius seu quid alius cogitet. consequentia probatur sicut prior, quia si intellectus meus est tuus, igitur cogitatio mea, qua cognosco me intelligere, est etiam tua; nam ideo est mea et per illam cognosco, quia ipsa est in intellectu meo. si ergo est in intellectu tuo, consequens est, quod tu per illam cognoscas me intelligere sicut et ego cognosco.

[2] *De lib. arb.* II c. 7 n. 15 (*PL* 32, 1249): Nonne unusquisque nostrum habet suam rationem, quando quidem fieri potest, ut ego aliquid intelligam cum tu id non intelligis? nec utrum intelligam tu scire possis; ego autem sciam. Der Schüler antwortet darauf: „Manifestum etiam est, rationabiles mentes singulos quosque nostrum singulas habere."

[3] II *Sent.* dist. 16/17 q. 1 a. 2, f. 76^{r}bf.: Tertio contra conclusionem illam principaliter arguitur: quoniam si unus esset intellectus omnium hominum, sequeretur quod in eodem subiecto primo essent contraria in actu (76^{v}a) simul. hoc autem est falsum in se et secundum Philosophum et Commentatorem. etiam consequentia declaratur. nam simul in intellectu unius hominis est assensus etiam intensus unius conclusionis et in intellectu alterius hominis est intensus dissensus eiusdem et assensus contradictoriae, qui utique assensus et aestimationes sunt vere contrariae ut patet ex secundo perihermeneias.

[4] II *Sent.* dist. 16/17 q. 2, initium f. 76^{v}b: secundo quaero, utrum praeter animam intellectivam sit aliqua alia forma substantialis in homine.

In einer kurzen Übersicht entwickelt uns Gregor verschiedene Ansichten von Gegnern, die eine solche Pluralität von Substantialformen verteidigen.

1. So gehen einige davon aus, der Mensch bedürfe nicht nur einer Form, die ihn zum Menschen mache, d. h. der anima rationalis, sondern auch einer Form, die ihn zum Lebewesen (die anima sensitiva), zum belebten Körper (die anima vegetativa) und zum Körper (die forma corporeitatis) mache usw. Es seien also ebensoviele Wesensformen nötig, als vom Menschen wesentliche Prädikate ausgesagt werden können.

2. Andere suchen aus der Verschiedenheit der Lebensfunktionen (Wachsen, Empfinden, Denken usw.) eine Mehrheit von Formen zu erweisen und sagen, der Mensch habe drei Seelen. — Wieder andere nehmen zwei Seelen an oder zwei Formen: die forma corporeitatis und die anima intellectiva.

3. Eine letzte Ansicht endlich will die Notwendigkeit anderer Substantialformen daraus ableiten, daß sonst Fleisch, Knochen, Nerven, Blut u. a. organische Teile des Menschen keinen spezifischen Unterschied untereinander aufweisen könnten. Es sind also im Menschen soviele Formen nötig, als es im Körper heterogene Bestandteile gibt.

Zu 1. In einer ganzen Reihe von Beweisen, von denen hier nur einige angeführt werden sollen, zeigt Gregor, daß die erste Ansicht seiner Gegner nicht zutreffe. Non sunt ponendae in homine tot substantiales formae quot sunt praedicata, quae de ipso dicuntur in quid [1]. Wollte man beim Menschen eine Mehrzahl von Wesensformen rücksichtlich der wesentlichen Prädikate annehmen, dann müßten aus gleichem Grunde sowohl einem Engel als auch jeder forma accidentalis ebensoviele verschiedene entitates zukommen, als man von ihnen wesentliche Prädikate aussagt. Es wird aber keiner sagen, im Erzengel Michael sei eine entitas, durch die er Substanz ist, eine, die ihn zum Geiste macht und eine, durch welche er eben Michael ist. Denn dann wäre Michael aus drei Substanzen zusammengesetzt. — Oder es wäre etwa bei der „Weiße" (albedo)

[1] II *Sent.* dist. 16/17 q. 2, f. 76^{v}b.

eine entitas, welche die Beschaffenheit der Farbe konstituierte, eine andere, durch welche das Weiße Farbe wäre, und eine dritte entitas endlich, die das Weiße zum Weißen machte. — Es ist also Michael durch ein und dieselbe entitas Michael, Geist und Substanz, die Farbe aber durch dieselbe entitas Farbe, Qualität und das Weiße. Deshalb läßt sich auch nicht einsehen, warum nicht der Mensch durch ein und dieselbe Substantialform Mensch und Lebewesen sein soll. Denn man sagt nicht weniger wesentlich vom Menschen aus, er sei ein Lebewesen, als man vom Weißen sagt, es sei Farbe oder von einer Farbe, sie sei weiß[1].

In einem andern, ebenfalls metaphysisch fundierten Beweise macht Gregor auf einen Widerspruch aufmerksam, der sich aus der Ablehnung seiner Behauptung ergeben würde. Er meint, in diesem Falle könne etwas Feuer sein, ohne Körper oder Substanz sein zu müssen; ebenso könne man von einem Menschen oder Pferde aussagen, es sei kein Lebewesen — alles Dinge, die widerspruchsvoll sind, da man der Art in erster Linie die Prädikate der Gattung zusprechen darf. — Die obige Folgerung glaubt Gregor deshalb ziehen zu dürfen, da unter jener Voraussetzung Gott die Materie des Feuers nach Zerstörung der körperlichen und substantiellen Formen lediglich mit der forma igneitatis erhalten könne; ebenso könne Gott die Materie des Menschen mit der forma humanitatis oder der anima rationalis erhalten, selbst wenn die forma animalitatis vernichtet würde[2].

[1] *l. c.:* primam conclusionem probo sic: si in homine sunt tot substantiales formae quot sunt praedicata etc. eadem ratione et in angelo et in qualibet forma accidentali erunt tot entitates distinctae quot praedicata de eis in quid dicuntur secundum gradus praedicati. consequens est falsum, quoniam tunc in Michaele esset una entitas, per quam est substantia et alia, per quam est spiritus et alia, per quam est Michael; et sic esset substantialiter compositus ex tribus substantiis, quod nullus dicetur . . . (f. 77ra) non minus homo est per eandem formam substantialem homo et animal quam ipse per eandem formam accidentalem sit albus et coloratus. patet quia non minus essentialiter et in quid praedicatur animal de homine quam coloratum de albo aut etiam color de albedine.

[2] II *Sent.* dist. 16/17 q. 2, f. 77ra: tertio sequitur, quod possibile est, aliquid esse ignem et non esse corpus aut substantiam, et aliquid esse hominem vel equum et non esse animal, quod nullus concederet, cum quodlibet superius praedicetur de suis inferioribus in primo modo. consequentia pro-

Weiterhin beruft sich Gregor für seine Ansicht auf Aristoteles[1]. Nach dem Stagiriten genüge für die Aufstellung einer Definition die Angabe der höchsten Gattung zugleich mit der untersten artbildenden Differenz. Diese Regel könne aber nicht gelten, wenn entsprechend einer Mehrzahl von wesentlichen Prädikaten auch eine Mehrzahl von substantiellen Formen anzunehmen wäre. Denn dann würden durch eine solche Definition keine der verschiedenen angenommenen Formen ausgedrückt werden, die sich zwischen der höchsten und untersten Form in der Mitte befinden[2].

Zu 2. Gegen die zweite Gruppe von Gegnern stellt Gregor folgende Behauptung auf: Im Menschen gibt es nicht mehrere den Lebensbetätigungen entsprechende Seelenformen[3]. Dabei ist der Gang des Beweises bei Gregor der folgende. Es widerspricht den Lehren der Kirche[4] und es ist auch durch Vernunftbeweise zu widerlegen, daß der Mensch mehrere Seelen

batur, quia deus poterit conservare materiam ignis cum sola forma igneitatis destructa forma corporeitatis et forma etiam substantialitatis et similiter conservare materiam hominis cum forma humanitatis seu cum anima rationali destructa forma animalitatis si distinctae sint ut dicitur.

[1] *Metaph.* VII [Z] 12, 1037 b 29 f.

[2] II *Sent.* dist. 16/17 q. 2, f. 77^{r}a: quarto secundum Philosophum septimo metaphysicorum in definitione sufficit ponere primum genus cum finali differentia; sed hoc esset falsum, si secundum multitudinem praedicatorum in quid esset multitudo formarum substantialium. nam tunc per huiusmodi definitionem non explicaretur aliqua formarum importatarum per differentias medias inter primum genus et differentiam finalem.

[3] *l. c.* 76^{v}b: secunda (conclusio est) quod non sunt tot ponendae quot habet homo operationes vitales.

[4] Daß der Mensch nicht mehrere Seelen habe, belegt Gregor mit *De eccl. dogm.* c. 15 (*PL* 42 Appendix 1216): neque duas animas dicimus in uno homine sicut Jacobus et alii Syrorum scribunt, unam animalem, qua animetur corpus et immixta sit sanguini, et alteram spiritualem, quae rationem ministrat, sed dicimus unam esse eandemque animam in homine quae et corpus sua societate vivificet et semetipsam sua ratione disponat habens in se libertatem arbitrii, ut in sua substantia eligat cogitatione quod vult. — Ferner führt Gregor II *Sent.* dist. 16/17 q. 2 a. 1, f. 77^{v}a Johannes Damascenus an: et hoc etiam expresse probatur per Damascenum . . . qui dicit, quod continetur anima rationalis organico corpore et ei est vitae et augumentationis et sensus et generationis tributiva. Gregor sagt: libro 2, capitulo 13. Die Stelle war nicht zu finden. — Vgl. auch Aug. *De quant. an.* c. 32 n. 65 f. (*PL* 32, 1071 f.).

habe. Die eine Seele, die im Menschen vorhanden ist, muß daher Substantialform desselben sein. Damit ist dann ein weiteres Argument für die Einheit und Einzigkeit der intellektiven Seele als Substantialform gegeben.

Was die Vernunftgründe angeht, so meint Gregor, die Setzung einer solchen „pluralitas" von Seelen sei weder aus der Erfahrung noch durch irgend eine Autorität gefordert[1]. Außerdem kommen dem Menschen weit mehr Arten von Lebensfunktionen zu, als man Arten von Seelen annehmen könnte. Denn von den Lebensfunktionen wie: Nahrung zu sich nehmen, wachsen, zeugen, fühlen, schlafen, sich erinnern, begehren, gehen, denken usw. enthalten einige die andern in sich, wie es z. B. beim intelligere und appetere der Fall ist. Man darf also nicht ebensoviele Seelen annehmen, als der Mensch Lebensfunktionen hat[2].

In diesem Zusammenhange tritt Gregor in Gegensatz zu Ockham, der außer dem denkenden Geist (anima intellectiva) als unausgedehnter Form noch eine ausgedehnte Form, die sensitive Seele, annimmt[3]. Als Argument für diese Ansicht stützt sich Ockham u. a. auf den Widerstreit zwischen dem sinnlichen Begehren und der Vernunft[4]. Darauf erwidert Gregor, daß sich schon die Manichäer dieses Argumentes bedient hätten[5].

---

[1] II *Sent.* dist. 16/17 q. 2, f. 77^{v}b: . . . potest etiam argui ad principalem, quoniam pluralitas ponenda non est ad quam non cogit experientia, ratio vel auctoritas cui contradici non liceat . . .

[2] II *Sent.* dist. 16 17 q. 2, f. 77^{v}a: secundam conclusionem probo primo sic: multo plura sunt genera operationum vitalium, quae competunt homini, quam sint (lies 'sunt) genera animarum. igitur non tot animae sunt in homine quot vitales habet operationes. assumptum probatur: nam nutriri, crescere, generare, sentire, somniare, reminisci, appetere, progredi, intelligere et multa alia genera sunt operationum vitalium. nam quaedam praedictorum sub se plura genera continent sicut saltem patet de intelligere et appetere et horum omnium generum operationes conveniunt homini. constat autem quod non sunt tot genera animarum nec aliquis tot ponit ergo etc.

[3] Gregor legt Occam die Worte in den Mund: II *Sent.* dist. 16/17 q. 2, f. 78^{r}a: . . . sed anima sensitiva in homine est extensa et materialis, anima vero intellectiva non, quia est tota in toto et tota in qualibet parte.

[4] Ockham IV *Sent.* q. 7 F; *Quodl.* II q. 10.

[5] Gregor verweist auf Augustinus, *De Gen. ad lit.* X c. 13 n. 22 (*PL* 34, 417).

Aber wie Augustinus selbst an verschiedenen Stellen hervorhebe[1], könne dieser Widerstreit der Begehrungsvermögen noch nicht zum Beweise für eine Mehrheit von Seelen angewandt werden. Es sei wohl möglich, daß in ein und demselben Subjekte zwei verschiedene Vermögen bestehen[2].

Insbesondere wendet sich Gregor auch gegen Ockhams Auffassung von der ausgedehnten sensitiven und der unausgedehnten intellektiven Seele. Die sensitive Seele ist nicht materiell, so führt Gregor aus, denn die intellektive und sensitive Seele fallen zusammen[3].

Ein weiteres Argument, das man für die Zweiheit von Seelen anführt, ist aus dem Ursprung der Seele entnommen. Der Mensch bringt im Zeugungsakte die sensitive Seele hervor, während die intellektive Seele unmittelbar durch Schöpfung erschaffen wird. Daraus wird dann die Folgerung gezogen, daß im Menschen eine von der sensitiven real verschiedene intellektive Seele existiere. Dies kann Gregor nicht zugeben[4]. Sobald die intellektive Seele unmittelbar durch Schöpfung eingegossen ist, vereinigt sie sich mit der vorhandenen anima sensitiva so innig, daß diese ihre Selbständigkeit verliert (corrumpitur)[5].

Wir können hier darauf hinweisen, daß sich Gregor bei der Widerlegung des obigen Argumentes flüchtig über den Ursprung der Seele überhaupt und der intellektiven Seele im

---

[1] Augustinus, *De Gen. ad lit.* X c. 12 n. 20 (*PL* 34, 416); *De div. quaest.* LXXXIII q. 40 (*PL* 40, 27).

[2] II *Sent.* dist. 16/17 q. 2, f. 78ra: . . . actus appetendi rationalis non est contrarius formaliter actui renuendi sensibili etiam eiusdem obiecti licet virtualiter sint contrarii . . .

[3] *l. c.* 78rb: . . . anima sensitiva in homine non est extensa nec materialis sicut nec intellectiva, cum ipsamet intellectiva sit sensitiva. Vgl. S. 29 ff.

[4] *l. c.:* respondeo . . . concedendo, quod homo in generatione hominis producit animam aliquam sensitivam sicut multi et magni concedunt; sed ex hoc non habetur, quod in homine sint duae animae distinctae, una sensitiva alia intellectiva . . .

[5] *l. c.:* nam sensitiva prius introducitur et deinde facta ulteriori dispositione ad intellectivam simul corrumpitur sensitiva et infunditur intellectiva. et sic dicendum est de aliis formis substantialibus, quae praecedunt animam intellectivam et similiter sensitivam et vegetativam in materia, quae disponitur ad intellectivam; simul enim cum posterior generatur prior corrumpitur.

besonderen äußert. Die sensitive Seele entsteht durch Zeugung, die intellektive Seele aber durch einen unmittelbaren Schöpferakt Gottes. Auch hier finden wir also durchaus thomistische Gedankengänge. Hatte Augustinus bekanntlich um der Erklärung der Erbsünde willen zwischen Traduzianismus und Creatianismus hin- und hergeschwankt, so entschied sich Gregor ganz im Sinne des Aquinaten [1] für den letzteren.

Zu 3. Die dritte These verwirft die Annahme so vieler Substantialformen, als es heterogene Bestandteile im Menschen gibt [2]. Hier verweist unser Scholastiker wiederum auf das Ökonomiegesetz: pluralitas non est ponenda sine necessitate. Diese Notwendigkeit, rücksichtlich verschiedener organischer und heterogener Teile mehrere Substantialformen anzunehmen, ist weder aus der Erfahrung heraus, noch aus Vernunftgründen oder aus Autoritäten zu erweisen [3].

Aber Gregor begnügt sich nicht damit, die Gegner zu widerlegen und nur negativ die Unzulänglichkeit jener Ansichten darzulegen. Er tritt auch positiv mit seiner eigenen Meinung hervor. Und gerade hier zeigt es sich, wie sehr er Thomas von Aquino folgte. Wie der Aquinate die Mehrheit substantieller Formen im Menschen ablehnte, so sucht Gregor die intellektive Seele als die einzige Substantialform im Menschen zu erweisen [4].

Ausgehend von einem substantiellen anthropologischen Dualismus, den Gregor aus der pseudoaugustinischen Schrift *de eccl. dogmatibus* [5] herübernimmt, sagt er, jede Substanz im Menschen sei entweder Seele oder Körper. Nun gebe es aber im Menschen nicht mehrere Seelen, wie aus den vorhergegan-

---

[1] Vgl. *S. theol.* p. I q. 118 a. 2.

[2] II *Sent.* dist. 16/17 q. 2, f. 76^{v}b: tertia (conclusio est) quod (in homine) non tot (formae substantiales) quot partes habet heterogeneas.

[3] *l. c.* 78^{r}b: conclusionem probo ex quodam medio supra tacto, quoniam pluralitas non est ponenda, ad cuius positionem non cogit experientia nec ratio nec auctoritas sacra . . .

[4] *l. c.* 76^{v}b: quarta (conclusio est), quod non est ponenda alia forma substantialis in homine praeter animam intellectivam.

[5] *De eccl. dogm.* c. 19 (*PL* 42, 1216 Appendix): duabus substantiis constat homo: anima tantum et corpore.

genen Erörterungen zu ersehen sei. Also sei die einzige Substantialform im Menschen eben die anima intellectiva[1].

In einem zweiten Argumente lehnt Gregor die Annahme anderer Substantialformen, etwa einer forma elementi oder einer anima vegetativa oder anima sensitiva, ab und schließt daraus wieder auf die Einzigkeit der Substantialform[2]. Im besonderen spricht er dann von der forma corporeitatis oder — wie andere sie nennen — von der forma mixti.

Gregor hält die Gründe für die Annahme einer solchen forma corporeitatis nicht für zwingend. Man sagt, eine spirituelle Form, wie etwa die anima intellectiva, könne niemals den menschlichen Körper konstituieren. — Oder, wenn der Mensch aus dem Leibe und der vernünftigen Seele zusammengesetzt ist, dann sei der Leib entweder Materie allein oder Materie mit irgendeinem Accidens oder Materie mit der anima intellectiva oder Materie mit einer anderen Substantialform. Nur der letzte Fall — der Leib besteht aus Materie und einer Substantialform — ist möglich. Damit ist dann die Notwendigkeit einer forma corporeitatis erwiesen[3]. —

---

[1] II *Sent.* dist. 16/17 q. 2, f. 78^{v}a: omnis substantia, quae est in homine, est anima vel corpus; et non sunt in homine plures animae; igitur in homine non est aliqua forma substantialis alia ab intellectiva. consequentia patet, quia in homine est anima intellectiva ut patet in praecedenti quaestione. antecedens quoad secundam partem probatur ex conclusione secunda (siehe S. 23 Anm. 4), quoad primam vero auctoritate expressa, quae habetur in de eccl. dogm. (siehe oben).

[2] *l. c.* 78^{v}a: . . . si in homine esset alia forma substantialis ab intellectiva: vel ipsa esset forma elementi . . . vel alia anima; non forma elementi, quia nulla talis manet essentialiter in mixto . . . nec aliqua alia anima ut patet ex 2^{a} conclusione . . .

[3] II *Sent.* dist. 16/17 q. 2, f. 78^{v}a: homo est compositus ex anima rationali et corpore ut omnes concedunt. aut igitur corpus, ex quo componitur, est materia sola aut materia cum aliquo accidente aut materia cum anima intellectiva aut materia cum aliqua alia forma substantiali. non materia sola, quia tunc etiam ignis et quodlibet elementum et similiter quodlibet corpus mixtum esset compositum ex corpore et forma, quod nullus dicit; sola enim animalia dicuntur composita ex corpore et forma. nec est materia cum accidente, quia nullum accidens est de essentia hominis. nec materia cum anima intellectiva, quia anima intellectiva est altera pars hominis corpori condistincta. igitur est materia cum alia forma substantiali, et habetur propositum.

Drittens wird von den Verteidigern einer forma corporeitatis geltend gemacht, die Materie eines toten Tieres entbehre keinen Augenblick der „Körperform". Entweder sei also diese Form beim Tode hinzugekommen, was nicht mit Gründen belegt werden könne, oder aber die forma corporeitatis war schon im Tiere, als es lebte, was behauptet wird[1]. — Ein weiteres Argument der Gegner Gregors weist auf die Ungereimtheiten hin, die sich in der Theologie bei der Ablehnung einer forma corporeitatis ergeben[2].

In längeren Ausführungen weist Gregor jede einzelne Ansicht seiner wissenschaftlichen Gegner zurück. Interessant ist im besonderen Gregors Behandlung jenes Beweises, daß jedem toten Tiere eine forma corporeitatis zuzusprechen sei[3].

Es gibt also im Menschen keine forma corporeitatis. Die Anklänge an Thomas sind ganz offensichtlich. Der Aquinate hatte bekanntlich in seiner streng monistischen Auffassung über das Wesen der Seelenform die Seele selbst auch als forma corporeitatis gefaßt[4]. Gregor spricht allerdings seine eigene Ansicht nicht deutlich aus, da er sich auf die Widerlegung der

[1] *l. c.:* quando aliquod animal moritur, materia pro nullo instanti est sine forma corporeitatis, aut igitur ista praeerat in animali dum viveret et habetur propositum, aut est (78^{v}b) noviter introducta et hoc rationabiliter dici non potest . . .

[2] *l. c.* 78^{v}b: . . . si corporeitas non distinguitur ab intellectiva, sequeretur, quod corpus Christi in sepulchro nunquam fuisset pars essentialis naturae humanae in Christo, nec fuisset idem corpus vivum et mortuum, nec fuisset deitas unita illi corpori nisi per novam assumptionem, quod videtur absurdum. similiter non essent eadem corpora sanctorum viva et mortua et per consequens non essent adoranda sicut corpora sanctorum, quia illa corpora nunquam habuerunt. igitur magis concordat cum fide ecclesiae ponere distinctionem inter illas formas quam unitatem . . .

[3] *l. c.* 79^{r}a: ad tertium dico, quod forma cadaveris de novo introducitur, non tamen semper eiusdem rationis . . . sicut nec semper eodem modo dissolvitur harmonia et corrumpitur complexio animalis, sed aliquando per superabundantiam unius humoris, aliquando per superabundantiam contrarii, et quandoque per excessum unius qualitatis et aliquando per excessum contrariae . . .

[4] Vgl. *S. c. gent.* 1 IV c. 81; Stöckl, *Geschichte der Philosophie des Mittelalters,* Band II (Mainz 1865) 611; Arthur Schneider, *Die Psychologie Alberts des Großen,* I. Münster 1903 (*Beiträge* IV, 5). S. 20 Anm. 3.

gegenteiligen Meinungen beschränkt. Aber bei seinem Streben nach Vereinfachung liegt die Übereinstimmung mit Thomas sehr nahe.

4. Die Seelenvermögen.

Demnach vertritt Gregor in den Fragen nach dem Wesen der Seele und ihrem Verhältnis zum Leibe einen entschieden thomistischen Standpunkt. Hinsichtlich der Lehre von dem Verhältnis der Seele zu ihrem Vermögen aber schließt er sich der Lehrautorität seines Ordens, Augustinus, an [1].

Wenn die intellektive Seele die einzige Substantialform im Menschen ist, so erhebt sich die Frage, wie denn der Betätigungsbereich dieser intellektuellen Form im menschlichen Körper zu denken sei. Ist sie auch Prinzip derjenigen Funktionen, die wir mit den Pflanzen und Tieren gemeinsam haben, oder gehen diese Lebensäußerungen aus eigenen Formen hervor?

Nach Gregors Überzeugung findet sich nun bei Augustinus keine reale Unterscheidung der Seelenpotenzen von der Seelensubstanz ausgesprochen. So ist für unseren Scholastiker die Seele Alleinherrscherin im Menschen. Er beantwortet daher die diesbezügliche Frage: „Utrum in homine potentia sensitiva et intellectiva realiter distinguatur ab eius anima“ [2] dahin, daß die Seele selbst mit den Seelenvermögen sachlich identisch sei. Sowohl hinsichtlich der sensitiven als auch hinsichtlich der intellektiven Potenzen sucht dies Gregor mit Berufung auf verschiedene echte und unterschobene Schriften Augustins und durch einen Vernunftbeweis darzulegen.

Die sensitive Potenz fällt mit der Seele zusammen. Die menschliche Seele ist das unmittelbare Prinzip der Sensation.

---

[1] Über die drei Hauptrichtungen in der Beantwortung der Frage nach dem Verhältnis der Seele zu ihren Vermögen vgl. A. Schneider, *a. a. O.* 36f.

[2] II *Sent.* dist. 16/17 q. 3 initium f. 79^{r}b.

Dies findet Gregor nicht nur bei Augustinus[1] ausgesprochen, sondern auch durch Averroes[2] bestätigt.

In einem eigenen Beweise schließt Gregor aus der realen Identität des sinnlichen und intellektiven Gedächtnisses auf die Identität der Seelenvermögen mit der Seele selbst. Die Erkenntnisbilder der Sinnendinge, welche durch Vermittlung der einzelnen Sinnesvermögen hervorgerufen sind, befinden sich subjektiv in der intellektiven Seele und bleiben in ihr, auch nachdem sie vom Körper getrennt ist. Im andern Falle nämlich hätte die anima separata kein eigenes Gedächtnis für die einzelnen sinnlichen Dinge, was gegen die kirchliche Autorität ist[3]. Die Seele selbst ist also zugleich

[1] *De Gen. ad lit.* XII c. 24 n. 51 (*PL* 34, 475). Augustinus meint, die Betätigungen der anima sensitiva seien nicht actiones coniuncti, sondern ausschließlich Akte der Seele. Neque enim corpus sentit, sed anima per corpus, quo velut nuntio utitur ad formandum in seipsa quod extrinsecus nuntiatur. Diesen Text interpretiert Gregor dahin, daß, wenn Körper und Seele zugleich die Wahrnehmung aufnehmen würden, auch der Körper für sich wie die Seele wahrnehmen müßte. Augustinus wolle also sagen, das körperliche Organ nehme die Wahrnehmung nicht in sich unmittelbar auf, sondern der Körper sei das vermittelnde Glied, der „Bote", durch den das Sinnending eine Wahrnehmung in der Seele verursacht. — Ebenso *De civ. Dei* XIV c. 15 n. 2 (*PL* 41, 424): Dolores porro qui dicuntur carnis, animae sunt in carne et ex carne. quid enim caro per se ipsam sine anima vel dolet vel concupiscit? . . . sed dolor carnis tantummodo offensio est animae ex carne et quaedam ab eius passione dissensio: sicut animae dolor, quae tristitia nuncupatur, dissensio est ab his rebus quae nobis nolentibus acciderunt. — Vgl. Gregor von Rimini, II *Sent.* dist. 16/17 q. 3, f. 80ʳb.

[2] *l. c.:* Ad hoc arguo etiam per Commentatoris rationem satis mihi probabilem sic: anima humana est memoria sensitiva, igitur est quaelibet potentia sensitiva hominis, cuius est forma. igitur in quolibet animali anima eius est eius potentia sensitiva. consequentia prima patet, quia idem iudicium est de singulis. patet etiam secunda, quia qua ratione anima hominis est potentia sensitiva hominis, eadem et anima bruti est eius potentia. antecedens probo et primo per auctoritatem Augustini X off. c. 15(?): animus, inquit, est ipsa memoria, et declarat per communem conceptionem: dicit nam et cum mandamus aliquid, ut memoriter habeatur, dicimus: vide ut istud in animo habeas, et cum obliviscimur, dicimus: hoc fuit in animo et elapsum est animo, ipsam memoriam vocantes animum. et certum, quod loquitur de memoria sensitiva seu qua retinentur species rerum sensatarum et acquisitae per sensus, ut patet ex c. X et pluribus sequentibus.

[3] *l. c.:* idem probatur ratione, quia species sensibilium et causatae per sensus sunt subiective in anima intellectiva et remanent in ea, postquam est

die potentia conservativa der Erkenntnisbilder (species), d. h. die memoria[1].

Hier steht Gregor in bewußtem Gegensatze zu Thomas von Aquino[2]. Eingehend[3] setzt er sich mit der „opinio solemnis" des Aquinaten auseinander. Thomas faßte nämlich die sensitive Potenz als eine vom Körper und der Seele wesentlich verschiedene Qualität, die subjective nicht am Körper oder an der Seele allein existiert, sondern im Conjunctum[4]. Von vornherein und grundsätzlich glaubt Gregor diese thomistische Ansicht abweisen zu müssen, da sie gegen das Ökonomiegesetz ver-

---

a corpore separata, alias non haberet distinctam memoriam singularium sensibilium, quod est contra sanctos. An einer andern Stelle (I *Sent.* dist. 3 q. 1 a. 2 dub. 3, f. 42^{r}b f.), die wir in § 5, 1 behandeln werden, bringt Gregor Zitate aus der Hl. Schrift. Der „reiche Prasser" im Evangelium hat in der Hölle an seine Brüder gedacht, also sich einzelner Sinnendinge erinnert.

[1] II *Sent.* dist. 16/17 q. 3, f. 80^{r}b: Si ergo non ipsa anima tantum est potentia conservativa talium specierum et per consequens memoria: vel oportet dicere quod, dum est coniuncta quaedam species sensibilium sunt in ea tantum, quaedam vero omnino eorumdem obiectorum . . . horum utrumque videtur superfluum . . . aut oportet dicere quod illae eaedem, quae remanent in anima separata sunt in anima simul et corpore dum est coniuncta . . . quod non videtur esse concedendum. — Interessant ist die von Gregor selbst in den Weg gelegte Schwierigkeit, welche die Identität des sinnlichen und intellektiven Gedächtnisses in Frage stellt. Bei Augustinus, *De Gen. ad lit.* VII c. 18 n. 24 (*PL* 34, 364) heißt es, eine Höhlung in Mitten des Hirnes (ventriculum in medio cerebri) sei der Sitz der memoria. Wird diese Windung auf irgend eine Weise verletzt, dann verliere der Mensch sein Gedächtnis. Das sei so zu erklären, daß die aufgespeicherten Erkenntnisbilder (species) vernichtet werden. Die Erkenntnisbilder hätten also im Gehirn als etwas Selbständiges existiert. Was aber nur in der Seele ist — und das sind doch die Erkenntnisbilder als Bestandteile der memoria, die ihrerseits mit der Seele identisch ist — könne nicht durch irgend eine am Körper entstandene Beschädigung vernichtet werden. Darauf antwortet Gregor f. 80^{v}a: Respondeo quod supposito esse verum quod dicitur, quaecumque ipsius sit causa, quam pro nunc latere me fateor, non sequitur tamen illatum; quod patet, quia in tali casu non solum ille sic laesus videtur amisisse memoriam seu potius species rerum sensibilium, sed et insensibilium, si aliquorum prius habebat et tamen species tales nullatenus immediate partem aliquam corporis informant.

[2] I *Sent.* dist. 3 q. 4 a. 2; *S. theol.* q. 54 a. 3; vgl. Stöckl, *Geschichte der Philosophie des M.-A.* II (Mainz 1865) 634.

[3] II *Sent.* dist. 16/17 q. 3 a. 1, f. 79^{v}a et b.

[4] Gregor gibt die Beweise des Aquinaten aus *S. theol.* p. 1 q. 77 a. 1, contra.

stoße, ein Moment, das er schon verschiedentlich geltend gemacht hat[1].

Im besonderen ist aber noch folgendes zu bemerken. Wenn die Seele als Lebensprinzip[2] nicht auch unmittelbar Prinzip der Wahrnehmung ist, dann könnte ja der absoluten Möglichkeit nach auch etwas Lebloses wirklich wahrnehmen. Denn Gott könnte doch in einem Körper Potenzen erschaffen und erhalten, ohne eine Seele zu kreieren[3]. Was nun für die Tätigkeit des Wahrnehmens gilt, das müßte man konsequenterweise auch für die Betätigungen des sinnlichen Begehrungsvermögens annehmen. Es könnte also jemand Schmerz, Trauer, Hunger und Durst empfinden, ohne eine Seele zu haben[4]. Dies widerspricht aber der Ansicht Augustins[5].

Aber auch die intellektiven Vermögen fallen mit der Seelensubstanz zusammen. Weder Intellekt noch Wille ist etwas von der Seele selbst Verschiedenes[6]. Eingehend beruft sich hier Gregor auf Augustinus. So heißt es in der (allerdings unechten)

---

[1] II *Sent.* dist. 16/17 q. 3 a. 1, f. 79^{v}a: Ista opinio non placet mihi eo, quod pluralitatem rerum ponat, ad quam ponendam nec cogit experientia nec ratio ex experientia sumpta nec aliqua auctoritas sacra. quod non experientia, patet: nullus enim experitur animam et eius potentiam quasi duo distincta; quod non ratio, patebit solvendo. quod etiam nec auctoritas sacra, patet, quia nullibi in sacro canone habetur.

[2] II *Sent.* dist. 16/17 q. 3 a. 1, f. 79^{v}a: cum anima sit vita corporis.

[3] *l. c.:* si anima non est immediatum principium sentiendi possibile erit, quod aliquid inanimatum vere sentiat. nam poterit deus in corpore creare potentiam vel creatam conservare non creando animam. hoc autem posito id utique sentiet, sicut si fieret calor in corpore absque forma substantiali illud calefaceret. hoc autem non videtur concedendum; nam illo casu posito tale corpus non viveret cum anima sit vita corporis et per consequens nec vitae operationes haberet.

[4] *l. c.:* praeterea qua ratione hoc posset fieri de una operatione potentiae sensitivae et de qualibet et sic de operationibus appetitus sensitivi, ex quo sequitur quod aliquis carens anima poterit dolore et tristari, timere et esurire et sitire . . .

[5] *l. c.:* . . . hoc autem est contra intentionem Augustini, *De div. quaest.* LXXXIII q. 80 (*PL* 40, 95). Gegen Apollinaris, der leugnet, Christus habe eine Seele gehabt, weist Augustinus nach, Christus habe eine Seele gehabt weil er wirklich Schmerz und Durst empfunden habe.

[6] II *Sent.* dist. 16/17 q. 3 a. 2, f. 81^{r}a: '. . . ipsa anima rationalis est intellectus et voluntas, ita quod nec intellectus est res distincta ab essentia animae nec etiam voluntas.

Schrift Sermo de imagine: anima est intellectus, anima est memoria, anima est voluntas[1]. Und ferner[2]: Haec igitur tria memoria, intellectus et voluntas quoniam non sunt tres vitae, sed una vita, nec tres mentes, sed una mens, consequenter utique nec tres substantiae sunt, sed una substantia. Und am Schlusse des Kapitels heißt es: „Haec tria unum, una vita, una mens, una essentia."

Weitere Autoritäten anzuführen, erachtet unser Scholastiker für überflüssig. Das Ökonomiegesetz ist ihm auch in diesem Teile seiner Beweisführung das wichtigste und entscheidende Moment[3].

Wollte man sich etwa für die gegenteilige Behauptung seiner Ansicht auf Augustinus[4] stützen, so weist Gregor darauf hin, daß Augustinus von memoria, intellectus und voluntas als Akten der intellektiven Seele spreche[5].

Die vorstehenden Ausführungen, die nach der Natur der Menschenseele und dem Verhältnis von Leib und Seele fragten, ermöglichen namentlich eine richtige Beurteilung der Erkenntnislehre. Gregors Auffassung von den Funktionen der menschlichen Seele erfährt durch die Identifizierung der Seelenvermögen mit der Seele selbst eine wesentliche Vereinfachung. Ebensowenig wie die Seelenvermögen sich real voneinander und von der Substanz der Seele unterscheiden, sind auch die verschiedenen psychischen Akte real voneinander zu trennen. Aussage, Erkenntnis und Zustimmung machen einen einzigen Akt der einen Menschenseele aus. — Auch Gregors Festhalten an einer unmittelbaren geistigen Erkenntnis der Einzeldinge steht

---

[1] *l. c.:* ista est intentio Augustini in sermone de imagine . . .

[2] *De trin.* X c. 11 n. 18 (*PL* 42, 983 f.).

[3] II *Sent.* dist. 16/17 q. 1 a. 2, f. 81ra: Ad hoc movet me maxime ratio tacta in praecedenti articulo: quia pluralitas rerum non est ponenda, ad quam nec experientia nec ratio ex experientia procedens nec auctoritas sacra cogit.

[4] *De trin.* XV c. 17 n. 28 (*PL* 42, 1080): Nec distent in eis ista, sicut in nobis aliud est memoria, aliud est intelligentia, aliud dilectio sive caritas, sed unum aliquid sit quod omnia valeat, sicut ipsa sapientia. [...]

[5] II *Sent.* dist. 16/17 q. 1 a. 2, f. 81rb: ad auctoritatem Augustini dico, quod illis terminis: memoria intelligentia et voluntate utitur pro actibus.

in zweifellosem Zusammenhange mit seiner Ansicht von den Seelenpotenzen. Die Seele erkennt ja unmittelbar durch sich selbst, bedarf also keiner Potenzen zur Erkenntnis.

An dieser Stelle sei Gregor gegen einen Vorwurf in Schutz genommen, der gerade aus diesen Ausführungen heraus gemacht werden könnte. Das Hin- und Herschwanken zwischen Thomas und Augustinus in der Seelenlehre erweckt nämlich leicht den Eindruck, Gregor sei Eklektiker[1]. Das Zurückgehen auf Augustinus dürfte aber darin seine Erklärung finden, daß Gregor als Augustiner-Eremit auch den Traditionen seines Ordens gerecht zu werden versuchte[2]. Im übrigen werden die folgenden Abschnitte unserer Arbeit vor einer Verallgemeinerung dieses Urteils bewahren. Gregors Lust und Gewandtheit des Beweisens zeigt uns in ihm einen Denker, der bei seinem lebhaften Interesse für die philosophischen Probleme seiner Zeit nicht nur das Vorhandene wiedergibt, sondern sich durchaus als Mann selbständigen Denkens offenbart.

Zweiter Abschnitt. Erkennen.

Gregors Lehre vom Erkennen steht sichtlich unter dem Einflusse jener nominalistischen Denkweise, die sich an der Pariser Universität in Verfolgung der Ansichten Ockhams geltend gemacht hatte. Dies zeigt sich beim Begriff der Erkenntnis, dessen enge Beziehungen zu Urteil, Aussage und Zustimmung Gregor hier und dort zur Sprache bringt. Es kommt auch zum Ausdrucke bei der Behandlung der Erkenntnis-

[1] Tatsächlich spricht Grisar, *Luther* I, 114 (Freiburg i. Br. 1911) von Gregor von Rimini als dem „Eklektiker" und Vertreter mancher Überspanntheiten.

[2] Vgl. auch Werner III, 15, der ebenfalls einige Gründe für Gregors Zurückgehen auf Augustinus angibt. — Vergegenwärtigen wir uns außerdem die bestehenden theologischen Richtungen zur Zeit Gregors. Noch hatte die alte augustinische Theologie gegenüber der modernen aristotelischen (thomistischen) Theologie den Vorrang. Der Thomismus besaß damals noch nicht jene dominierende Stellung wie heute. Auch von diesem Gesichtspunkte aus kann die öftere Berufung auf Augustin verstanden werden.

arten, wo sich Gregor teils an Ockham anschließt, teils den Ockhamismus konsequent weiterführt. Ganz besonders deutlich erkennen wir jedoch diese Abhängigkeit von nominalistischen Gedankengängen in der Behandlung der Objekte des Erkennens.

Was Gregor über das Erkennen in den zwei Büchern des uns vorliegenden Sentenzenwerkes sagt, bespricht er stets zur Sicherstellung einer Gotteserkenntnis. Dies zerstreute Material haben wir hier gesammelt und unter einheitlichen Gesichtspunkten zur Darstellung gebracht.

§ 3. Der Begriff der Erkenntnis.

1. Das Urteil.

Das Ziel alles Denkens und wissenschaftlichen Forschens ist die Wahrheit der Erkenntnis. Sofern die Wahrheit primär und eigentlich dem Intellekte, sekundär und analog den Dingen zukommt, haben wir ein Doppeltes zu unterscheiden: das subjektive Erkennen des Intellekts und das Objekt als solches. Der Akt der Erkenntnis stellt nun die Einigung der beiden Momente her, setzt Intellekt und Objekt miteinander in Beziehung. Was ist aber unter der Erkenntnis zu verstehen?

Gregors Einteilung der Erkenntnisse in einfache und komplexe trägt der Überlegung Rechnung, daß die Erkenntnis der Wahrheit inchoativ und unvollkommen schon im einfachen Erkennen, formaliter und vollkommen aber erst in der propositio, d. h. im komplexen Erkennen liegt. Die notitiae complexae sind bejahende und verneinende Aussagen, also Urteile[1]. Nur im Urteile wird irgendein Gegenstand erfaßt, d. h. von ihm gewußt, er existiere, habe die und die Beschaffenheit und stehe in dieser oder jener Beziehung. Jede komplexe Erkenntnis setzt einfache Erkenntnisse voraus[2].

---

[1] I *Sent.* dist. 3 q. 1, f. 37ra: . . . notitiarum . . . alia est complexa, quae dicitur affirmatio et negatio.

[2] I *Sent.* dist. 3 q. 1 a. 1, concl. 3, f. 38ra: . . . omne habens notitiam complexam de aliquo habet notitiam simplicem terminorum vel eorum quae importantur per terminos illius complexi.

Wie die notitia simplex im Worte den sprachlichen Ausdruck findet, so die notitia complexa im Satze. Ein solcher Satz, der eine notitia complexa ausdrückt, ist eine Aussage (enuntiatio). Freilich kommt für Gregor nur eine bestimmte Art von Aussagen in Betracht.

Gregor legt nämlich das Hauptgewicht auf das mentale Urteil, in welchem die durch das mündliche oder schriftliche Urteil erscheinende Trennung oder Zusammensetzung des Subjektes oder Prädikates noch nicht besteht [1]. Ebenso berücksichtigt er fast einseitig nur die enuntiationes mentales.

Unter Berufung auf Augustin [2], Anselm [3], und die Erfahrung [4] werden nun drei Arten solcher Aussagen unterschieden. Die einen sind die Abbilder von sprachlichen Urteilen, die von außen in unsere Seele gelangt und auf Grund dessen von der Seele gebildet worden sind [5]. Wir könnten sie etwa grammatische Urteile nennen. Diese Art von Aussagen existiert nicht bei allen Menschen in gleicher Weise, sondern sie ist von dem jedesmaligen Sprachidiom bestimmt [6]. Solche Aussagen kann einer übrigens auch mit schweigendem Munde machen. Er spricht innerlich, indem er Worte bildet, die dem gesprochenen Worte ähnlich sind [7]. Die Propositionen dieser Klasse ent-

[1] I *Sent.* prol. q. 1 a. 3, f. 5^{v}b: . . . affirmatio et negatio in intellectu non dicuntur actus compositi essentialiter ex talibus notitiis partialiter distinctis, quarum una sit subiectum et reliqua praedicatum . . . sed . aequivalent in significando pluribus vocibus vel scripturis propositionem vocalem vel scriptam suo modo componentibus.

[2] *De trin.* XV c. 1 n. 1 (*PL* 42, 1057); c. 11 n. 20 (1071 ff.).

[3] *Monologium* c. 10 (*PL* 158, 158 B, C).

[4] I *Sent.* prol. q. 1 a. 3, f. 5^{r}b: . . . sicut etiam per experientiam volenti diligenter advertere duplex est genus enuntiationum mentalium. — Die zweite Art ist wiederum in zwei Teile geteilt; daher unsere Dreiteilung.

[5] *l. c.*: . . . est genus enuntiationum mentalium . . . quae sunt vocalium enuntiationum imagines vel similitudines ab exterioribus vocibus in animam derivatae vel per ipsam fictae . . .

[6] *l. c.*: et istae non sunt eiusdem rationis in omnibus hominibus, sed aliae sunt in Graeco aliae in Latino etiam idem significantes, sicut aliae sunt enuntiationes vocales quas profert exterius Graecus, ab his quas idem significantes profert Latinus.

[7] *l. c.*: . . . has (sc. enuntiationes) in se potest advertere quilibet, cum tacens ore loquitur corde formando verba similia his quae, si ore loqueretur, proferret exterius.

halten nicht im eigentlichen Sinne eine Erkenntnis oder Zustimmung [1].

Die beiden anderen Arten der enuntiationes mentales charakterisiert Gregor folgendermaßen. Sie sind keinerlei Abbilder von gesprochenen Worten und deshalb von den einzelnen Sprachidiomen unabhängig. Bei allen Menschen bedeuten sie naturaliter das, was die später als konventionelle Zeichen ihnen zugeordneten Worte bezeichnen. Sie gehen dem gesprochenen und dem vorhin genannten inneren Wort der ersten Art [2] voraus, wie schon Augustinus [3] sagt.

Die eine Art dieser mentalen Aussagen, die zweite der enuntiationes mentales überhaupt, umfaßt alle die inneren, nicht bloß grammatischen Urteile, welche auf einen sachlichen Inhalt gehen. Sie stammen entweder unmittelbar aus intuitiven, inkomplexen Erkenntnissen; dabei sind diese Erkenntnisse gleichsam die Teilursachen für die ganze Aussage; oder aus andern komplexen oder inkomplexen Erkenntnissen, die aus den intuitiven mittelbar oder unmittelbar gebildet sind. Andere Aussagen dieser Art können entstehen aus Anlagen, die von komplexen Erkenntnissen übrig geblieben sind. — Endlich werden einige solche Sätze vielleicht überhaupt aus keinen einfachen Erkenntnissen gewonnen, sondern sie entstehen wie von selbst ursprünglich in unserm Geiste [4] ohne daß wir an-

[1] I *Sent.* prol. q. 1 a. 3, f. 5^{v}a: . . . propositiones primi generis sic sunt enuntiationes quod non sunt notitiae formaliter neque assensus non plus quam enuntiationis (lies enuntiationes) vocales, quibus sunt similes.

[2] I *Sent.* prol. q. 1 a. 3, f. 5^{r}b: Quoddam vero genus est enuntiationum mentalium quae nullarum sunt similitudines vocum, nec secundum illarum diversitatem in hominibus habentibus diversificantur, sed eaedem sunt secundum speciem apud omnes id ipsum naturaliter significantes, quod vocales eis subordinatae ad significandum ad placitum et per institutionem significant, et illae sunt illa verba quae nullius linguae sunt, et ista verba vocalia verba exterius sonantia et mentalia primo modo dicta praecedunt . . .

[3] *De trin.* XV c. 1 n. 1 (*PL* 42, 1057); c. 11 n. 20 (1071 ff.).

[4] I *Sent.* prol. q. 1 a. 3, concl. 3, f. 5^{r}b: . . . quaedam (sc. enuntiationum mentalium) immediate ex rerum intuitivis notitiis incomplexis, tamquam ex partialibus causis, vel ex aliis complexis vel incomplexis ex illis mediate vel immediate causatis seu ex habitibus ex talibus notitiis complexis derelictis causantur, vel forsitan etiam quaedam non ex aliquibus incomplexis notitiis causantur, sed sunt simpliciter primae venientes in mentem naturaliter, de quibus nescimus quando in nobis existunt aut unde vel quomodo . . .

geben können, seit wann oder woher oder wie sie in uns entstanden sind [1].

Daß es solche rein innere, nicht sprachlich formulierte Urteile geben könne, sucht Gregor, freilich ohne genaue Analyse, durch die Berufung auf die Selbsterfahrung insbesondere bei der Bildung von Beweisen darzutun. Auch weist er auf Taube und die der Sprache entbehrenden Stummen hin. Auch ein solcher, meint er, würde derartige innere, wortlose Aussagen bilden, sobald er in seinem Geiste irgend eine Wahrheit beweisen wolle [2].

So tritt also das Problem des wortlosen oder, wie Benno Erdmann es nennt, des „nicht formulierten Denkens" schon in der spätmittelalterlichen Philosophie auf.

Die propositiones mentales dieser zweiten Art enthalten zugleich Erkenntnis und Zustimmung [3]. Sie sind darum für Gregor die Aussagen im eigentlichen Sinne, mit denen die logische Wissenschaft sich ausschließlich zu beschäftigen hat [4].

Die dritte Art von propositiones mentales bedarf, wie Gregor sagt, keiner ersten Erkenntnis von Dingen. Diese Aussagen enthalten lediglich eine Zustimmung in einem „Es ist so" oder eine Verweigerung der Zustimmung in einem „Es ist nicht so" [5]. In diesen Enuntiationen ist wohl Aussage und

---

[1] Aristoteles, *De an.* III, 7, 431 b 16—19 cum Averrois commentariis com. 36, f. 125^{r}: Et . . . intellectus, qui est nobis, habet duas actiones, sc. comprehendere intellecta et facere ea; intellecta autem duobus modis fiunt in nobis, aut naturaliter, et sunt primae propositiones, quas nescimus quando extiterunt et unde aut quomodo, aut voluntarie, et sunt intellecta acquisita ex primis propositionibus.

[2] I *Sent.* prol. q. 1 a. 3, f. 5^{r}b f.: Huiusmodi sunt enuntiationes illae, quas quis absque prolatione exteriori (5^{v}a) enuntiationum vocalium et interiori etiam formatione illis similium format, dum aliquam veritatem mente demonstrat; huiusmodi etiam essent quascunque formaret qui naturaliter surdus esset aut nullam omnino loquelam linguae didicisset, dum aliquam veritatem mente demonstraret.

[3] I *Sent.* prol. q. 1 a. 3, concl. 3, f. 5^{v}a: Secundi autem generis propositiones et enuntiationes sunt et notitiae et assensus.

[4] Vgl. dazu 3. Abschnitt § 7.

[5] *l. c.* 5^{v}a: Quaedam vero sunt, quae non ex talibus primis notitiis rerum aliquo praedictorum modorum causantur; cuiusmodi sunt enuntiationes, quibus quis enuntiat mente et iudicat sic vel sic esse aut non esse, non cognoscens tamen intuitive aut alia notitia prima vel ex intuitiva derivata, quae sic sit vel non sit, sicut enuntiat in mente quis dum credit vel opinatur.

Zustimmung, aber nicht Erkenntnis eingeschlossen[1]. Modern könnten wir sie also als „Beurteilungen" vorliegender Urteile bezeichnen und sehen wiederum, wie eine durch Windelband u. a. ausgebildete Theorie schon bei Gregor von Rimini wenigstens berührt wird.

2. Einzelfragen.

1. Dadurch, daß unser Scholastiker Aussagen, Erkennen und Zustimmen zu einem einzigen psychologischen Akt vereinigt[2] und für eine Vereinfachung unserer intellektiven Akte eintritt, kommt er auf das interessante Problem der positiven und negativen Sachverhalte zu sprechen.

Wenn „Aussage" und Zustimmung (assensus) zusammenfallen, wie steht es dann mit der Nicht-Zustimmung (dissensus) im negativen Urteil? Ist sie etwas von der Zustimmung wesentlich Verschiedenes oder ist der Dissens vielleicht nur eine besondere Form des Assenses? Gregor entscheidet sich für das letztere[3]. Denn wenn unser inneres Zustimmen eine Aussage ist, dann darf das „Nichtzustimmen" eine (dem Zustimmen) entgegengesetzte Aussage genannt werden. Und dies ist auch ein Zustimmen zu einem Inhalt (significatum), der eben jenem ersten objektiven Inhalt entgegengesetzt ist. Wie z. B. die Zustimmung zu dem Satz „diameter est symmeter" nichts anderes ist als ein Urteil, durch das der Inhalt des Satzes bejaht wird, so ist auch das entgegengesetzte „Nichtzustimmen" nichts anderes als ein Urteil, durch das der Inhalt des Satzes: diameter est symmeter negiert wird. Das heißt aber, daß der dissensus ein Zustimmen zu dem Inhalt des Satzes ist: diameter non est symmeter[4]. Es sind also Zustimmen und Nichtzustimmen zwei

---

[1] *l. c.:* Tertii autem generis propositiones et enuntiationes quaedam sunt et assensus sed non notitiae.

[2] Vgl. § 7.

[3] I *Sent.* prol. q. 1 a. 3, f. 5va: . . . sequitur quod dissensus non est aliquis actus intellectus a quolibet assensu distinctus, quin imo quilibet est assensus quidam.

[4] *l. c.:* . . . quoniam cum assensus mentalis sit enuntiatio, dissensus erit enuntiatio sibi opposita, quae erit etiam assensus sui significati, quod est oppositum significato reliquae oppositae. unde sicut assensus quo quis assentit seu credit „diametrum esse symmetrum" non est aliud quam iudicium,

sich entgegengesetzte Arten des „Assenses", d. h. jeder assensus kann als ein dissensus der seinem Inhalte (kontradiktorisch) gegenüberstehenden Aussage bezeichnet werden [1].

2. Von anderen logischen Problemen hinsichtlich der Natur des Erkennens kommt bei Gregor noch das der Wahrheit oder Falschheit des Erkennens zur Sprache [2]. Und zwar ist es hierbei sein Hauptbestreben, zu zeigen, daß die Wahrheit und Falschheit dem idealen Gedankeninhalt an sich schon zukomme, unabhängig von der Existenz der realen Gegenstände und auch unabhängig von dem sprachlichen Ausdruck des Gedankens. Eine Einstellung auf die objektive Bedeutung, auf den objektiven Sinn begegnet uns hier, wie sie nach Bolzanos Vorgang Husserl und Rickert in der Gegenwart erneuert haben, freilich in ganz anderer Form, als in dem oft ungeschickten Stammeln Gregors.

Nicht nur jenen Erkenntnissen, die zugleich sprachliche Aussagen sind, kommt Wahrheit oder Falschheit zu; vielmehr werden auch die Aussagemöglichkeiten (enuntiabilia), d. h. die bloßen Gedanken, die in den Aussagen ausgedrückt werden, oder ihr objektiver Sinn (significata adaequata) als wahr oder falsch bezeichnet.

Gregor bemüht sich, zu zeigen, daß schon Aristoteles einen solchen, vom sprachlichen Ausdruck und von den realen Dingen zu unterscheidenden idealen Inhalt, von dem die Wahrheit oder Falschheit gelte, voraussetze und anerkenne. Aristoteles spreche davon, behauptet Gregor, in den „Kategorien", dort, wo er vier Arten von Gegensätzen unterscheidet [3]. An dieser Stelle wird nämlich die Eigenstellung des Entgegengesetzten in Bejahung und Verneinung besprochen. Dort nun, erinnert

---

quo affirmat diametrum esse symmetrum, et dissensus oppositus non est aliud quam iudicium, quo negatur diametrum esse symmetrum. et ipse est sicut patet assensus sui significati sc. quod diameter non est symmeter.

[1] *l. c.*: unde assensus et dissensus non sunt nisi assensus oppositi et quilibet assensus potest dici dissensus eius, cuius opposita enuntiatio est assensus.

[2] I *Sent.* prol. q. 1 a 1, f. 3ra: Hier widerlegt Gregor Ockham, der sagt: „Nur ein Satz ist wahr." Vgl. § 8, 1.

[3] *Kateg.* 10, 12b 12—15.

Gregor, mache Aristoteles eine Vorbemerkung, in der es heißt: „Die objektiven Inhalte (significata) von entgegengesetzten Sätzen sind untereinander ebenso entgegengesetzt wie die kontradiktorischen Sätze selbst“ [1]. Weiterhin heiße es dort, daß bei Bejahung und Verneinung das eine wahr und das andere falsch sein müsse [2]. Bei der Bejahung und Verneinung aber ist, argumentiert Gregor auf dieser aristotelischen Grundlage weiter, ganz abgesehen von der Existenz des Gegenstandes, doch das eine wahr oder falsch. Die Wahrheit kommt also dem Gedanken unabhängig von der Existenz des Gegenstandes zu. Sie ist auch nicht an den sprachlichen Ausdruck des Urteils, die sprachliche Aussage gebunden. Wenn auch die Wahrheit oder Falschheit im üblichen Sinne den sprachlich ausgedrückten Sätzen beigelegt werde, so komme sie doch schon dem Gedanken zu, dessen Ausdruck zu einem wahren oder falschen Satze führe. Darum werde der Gedanke (enuntiabile) als falsch bezeichnet, dessen wörtliches Aussprechen falsch ist, oder doch falsch wäre, wenn er ausgesprochen würde. Ein wahrer Gedanke ist der zu nennen, dessen ausgesprochene Worte (d. h. der Satz, der gebildet wird) wahr sind. Aber damit der Gedanke wahr oder falsch sei, ist es nicht nötig, daß dieser Satz auch sprachlich formuliert werde. Der Satz „Der Mensch ist kein Esel“ wäre nämlich wahr, und „Der Mensch ist ein Esel“ wäre falsch, auch wenn nirgendwo in der Welt eine sprachliche Aussage dieser Art gemacht würde [3].

---

[1] I *Sent.* prol. q. 1 a. 1, f. 3ra: Gregor zitiert den Stagiriten folgendermaßen: significata propositionum contradictoriarum sint (lies sunt) adinvicem opposita sicut et ipsae propositiones contradictoriae.

[2] Bei den übrigen drei Arten von Gegensätzen, beim Gegenteil, bei Beziehungen und beim Haben bezw. Berauben, ist dies nämlich nicht notwendig der Fall. Vgl. Arist., *Categ.* 10, 13 a 37—13 b 36. Hier spielt nämlich die Existenz der Gegenstände, von denen ein Gegenteil, ein Haben oder Berauben ausgesagt wird, eine Rolle.

[3] I *Sent.* prol. q. 1 a. 1, f. 3ra: . . . unde illud dicitur falsum enuntiabile, cuius enuntiatio est falsa, vel esset falsa si esset; et illud verum, cuius enuntiatio est vera, vel esset vera si formaretur; vel aliter illud dicitur verum quod est enuntiabile per veram enuntiationem, illud falsum quod per falsam. isto modo dicimus quod hominem non esse asinum est verum et hominem esse asinum est falsum, etiam si nulla alia enuntiatio creata existeret.

Für die Unabhängigkeit der idealen Wahrheit des Urteilsinhaltes von der Existenz der Gegenstände und von der sprachlichen Formulierung gibt Gregor auch eine mehr metaphysische Begründung, indem er von der logischen Wahrheit und Wahrheitsmöglichkeit auf deren Fundierung in der absoluten göttlichen Wahrheit zurückgeht. Alle jene wahren Gedanken, so führt er aus, können auch in Beziehung auf die ungeschaffene Wahrheit, Gott, wahr genannt werden. Denn diese ungeschaffene Wahrheit ist das Allumfassende, in welchem auch alle jene Wahrheiten miteinbeschlossen sind. So sage Augustinus in den Soliloquien [1], bevor noch die Welt erschaffen war, besagte das Urteil: „Die Welt wird erstehen" etwas Wahres. Ebenso wenn die Welt untergeht, so wäre es wahr: die Welt ist untergegangen. Und wenn auch kein Geschöpf existierte, so würde es wahr sein: es existiert kein Geschöpf. Es könnte also in der ungeschaffenen, ersten Wahrheit (a prima veritate) eine jede dieser Aussagemöglichkeiten wahr genannt werden, selbst wenn die realen Gegenstände nicht oder nicht mehr existierten.

Freilich erhebt sich bei dieser metaphysischen Betrachtungsweise eine Schwierigkeit. Wenn die Wahrheit solcher Aussagemöglichkeiten in der unerschaffenen ersten Wahrheit begründet ist, wie soll man es dann erklären, daß auch in ähnlicher Weise eine Falschheit besteht? Denn es gibt doch keine falsitas prima, nach der das Falsche bezeichnet werden könnte. — Jener Einwand, erwidert Gregor, stütze sich auf die Regel: „Wenn das Eine wahr ist, so ist das kontradiktorisch Entgegengesetzte notwendig falsch" und meine, daß deshalb dem wahren enuntiabile stets ein falsches enuntiabile entgegengesetzt werden müßte. Allein hier verwechsle man das enuntiabile, die objektive Aussagemöglichkeit, mit der enuntiatio, der wirklichen Aussage. Gewiß sei es richtig, daß dann, wenn eine solche wirkliche Aussage wahr ist, die entgegengesetzte falsch sein muß. Daraus aber, daß eine wahre Aussagemöglichkeit (enuntiabile) besteht (d. h. im Reiche des Idealgültigen besteht) folgt keineswegs, daß nun auch die ent-

[1] *Solil.* II c. 2 n. 2 (*PL* 32, 885 f.); ebenso Anselm, *De veritate.*

gegengesetzte falsche Aussagemöglichkeit bestehe. Ein solches falsum enuntiabile gibt es also nicht im gleichen Sinne wie ein verum enuntiabile, und deshalb hat die Frage nach der „prima falsitas“ keinen Sinn.

Mit diesen Ausführungen ist das Wesentliche gesagt, was wir über den Begriff der Erkenntnis bei Gregor von Rimini finden. Im folgenden werden diese Darlegungen noch eine gewisse Erweiterung und Ergänzung erfahren.

§ 4. Die Arten der Erkenntnis.

Auch über die Arten der Erkenntnis bietet uns Gregor keine zusammenhängende Untersuchung; vielmehr finden sich nur gelegentlich diesbezügliche Fragen in der Absicht aufgerollt, um theologische Probleme besser beleuchten zu können. Die einzelnen Andeutungen, welche Gregor darüber hier und dort macht, mögen im folgenden wieder systematisch zusammengestellt werden.

1. Die sinnliche und die geistige Erkenntnis.

Die erste Einteilung ist die althergebrachte in sinnliche und geistige Erkenntnis[1]. Sinnlich ist nach Gregor jedes Erkennen, das wesentlich der sinnlichen Vermögen bedarf. Jedes Erkennen des Intellekts aber nennt er geistige Erkenntnis[2].

Sowohl die sinnliche als auch die geistige Erkenntnis kann dann wieder eine einfache (simplex) oder eine zusammengesetzte (complexa) sein. Die notitiae complexae sind bejahende oder verneinende Aussagen[3].

Auch diese Einteilungen bringen nichts Neues. Sie schließen sich an Aristoteles an und finden sich z. B. auch bei Ockham in der gleichen Weise. Von seinem Vorbilde Ockham dagegen

---

[1] I *Sent.* dist. 3 q. 1 a. 1, f. 37ra: quaedam notitia est sensualis, quaedam intellectualis.

[2] *l. c.:* Voco autem sensualem omnem notitiam, ad quam causandam per se concurrit virtus aliqua sensitiva aut aliquid existens in illa, intellectualem autem omnem notitiam intellectus.

[3] *l. c.:* Est autem prima distinctio, quod notitiarum alia est simplex alia est complexa, quae dicitur affirmatio et negatio.

weicht Gregor ab [1], wenn er für beide Arten der einfachen Erkenntnis eine weitere Untereinteilung in unmittelbare und mittelbare einführt [2].

Wir haben also bei Gregor:

1. eine sinnliche sowohl einfache wie komplexe Erkenntnis,
2. eine sinnliche, einfache Erkenntnis, die entweder unmittelbar oder mittelbar ist,
3. eine geistige, einfache und zusammengesetzte Erkenntnis, und
4. eine geistige, einfache Erkenntnis, die entweder unmittelbar oder mittelbar sein kann [3].

Diese Einteilung der Erkenntnisse ist für die Behandlung unseres zweiten Abschnittes von grundlegender Bedeutung. Sie ist das Fundament, auf dem Gregor seine Ansichten aufbaut. Er erprobt seine Unterscheidung bei der Erkenntnis der sinnfälligen Dinge und wendet sie mit einer Erweiterung beim Erkennen der unsinnlichen Dinge und bei der Gotteserkenntnis an.

2. Intuitive und abstraktive Erkenntnis.

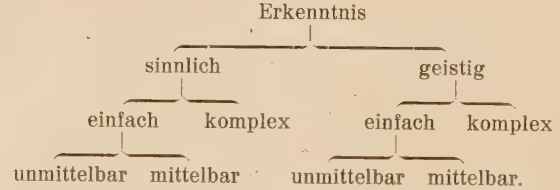
Wie wir sahen, ist nach Gregor unser einfaches Erkennen teils ein unmittelbares, teils ein mittelbares [4]. Damit bringt er nun weiter die Unterscheidungen der intuitiven und abstraktiven Erkenntnis in Zusammenhang. Was intuitiv erkannt

---

[1] Vgl. Prantl, *Geschichte der Logik* IV (Leipzig 1878) 10.

[2] I *Sent.* dist. 3 q. 1 a. 1, f. 37^{r}a: Item eorum, quae simplici notitia cognoscuntur, aliqua sunt ad quae huiusmodi notitiae immediate obiective terminantur, quaedam vero ad quae non immediate terminantur suae notitiae, sed ad eorum species seu imagines in anima existentes.

[3] Schematisch ließe sich diese Scheidung etwa folgendermaßen darstellen:



[4] I *Sent.* dist. 3 q. 3 a. 1, f. 46^{v}a: . . . quaedam cognoscuntur a nobis immediate et in se ipsis sic quod notitia illa non terminatur ad aliquod medium, per quod vel in quo illa res cognoscatur, quaedam autem cognoscuntur non in se immediate, sed in aliquo medio vel per aliquod medium prius cognitum, ad quod terminatur ipsa notitia; et omne quod cognoscitur

wird, wird in sich und unmittelbar ohne ein bekanntes Mittelglied erkannt; wo aber etwas abstraktiv erkannt wird, da geschieht dies durch ein bekanntes Mittelglied[1]. Hinsichtlich der gewählten Termini „intuitiv" und „abstraktiv" bemüht sich Gregor, die Berechtigung seiner Ausdrucksweise als einer althergebrachten zu erhärten[2].

Die intuitive Erkenntnis ist also eine einfache Erkenntnis, durch die etwas formaliter unmittelbar in sich erkannt wird. Die abstraktive Erkenntnis dagegen ist eine einfache Erkenntnis, durch die formaliter etwas in einem darstellenden, repräsentierenden Medium erkannt wird[3].

Im folgenden erklärt Gregor diese Definition näher. Er nennt die beiden Erkenntnisarten einfache Erkenntnisse (notitia simplex), weil alle Gelehrten einstimmig die Stellungnahme

---

altero istorum modorum cognoscitur, sc. vel immediate in seipso vel mediante alio, per quod cognitum aut in quo cognito ipsum cognoscitur. — Das „medium", durch welches sich Gregor das mittelbare Erkennen vermittelt denkt, ist entweder ein in der Seele aufbewahrtes Erkenntnisbild (species) oder ein durch den Intellekt gebildeter Begriff (conceptus). Vgl. weiter unten § 4, 3 und § 5, 1 und 3.

[1] *l. c.* 46^{v}b: . . . quod intuitive cognoscitur, cognoscitur in se ipso absque medio cognito; quod vero cognoscitur abstractive per medium cognitum . . .

[2] Gregor will wegen der Bezeichnungen nicht streiten, wenn man nur in der Sache übereinstimmt: *l. c.* 46^{v}b: si quis autem non velit tales notitias simplices vocare intuitivas vel abstractivas, sed aliter . . . liberum ei est; nec de nomine debet fieri contentio, dummodo constet in re, sc. quod quaedam est notitia simplex, qua res immediate in se ipsa cognoscitur, et quaedam, qua mediante aliquo medio repraesentativo cognito. — Diese Unterscheidung haben die altchristlichen Lehrer aus einem Worte des Apostels Paulus herübergenommen. Im Corintherbriefe I, 13, 12 heißt es: „Videmus nunc per speculum in aenigmate, tunc autem facie ad faciem." Dieses paulinische „videre facie ad faciem" fassen nun die Väter als „intuitives Schauen", weil alsdann Gott nicht in einem Abbild oder durch ein Medium, das ihn repräsentiert, geschaut wird. In diesem Leben hingegen schauen wir Gott „per speculum", und dies ist das „abstraktive Schauen". — Auch Augustinus, *De trin.* XV c. 9 n. 16 (*PL* 42, 1068) erklärt die Worte des Apostels. Der Ausdruck „per speculum" bezeichnet ihm das Abbild (imago), das Erkenntnisbild des Gegenstandes.

[3] I *Sent.* dist. 3 q. 3 a. 1, f. 46^{v}a: Et secundum hoc potest dici, quod notitia intuitiva est notitia simplex, qua formaliter aliquid immediate in se ipso cognoscitur; abstractiva vero est notitia simplex, qua formaliter aliquid in aliquo medio repraesentativo cognoscitur.

des Intellekts im Urteil, oder die komplexe Erkenntnis, nicht zu den intuitiven oder abstraktiven Erkenntnissen rechneten[1].

Das intuitive oder abstraktive Erkennen, fügt Gregor weiter hinzu, sei ein formaliter geschehendes Erkennen. Er stellt es dadurch dem virtuellen Erkennen entgegen (cognoscere virtualiter). Es kann nämlich eine Erkenntnis virtuell, und zwar ganz oder teilweise, die Erkenntnis eines andern enthalten. So z. B. kann man sagen: „Ich erkenne einen Schlußsatz durch die Erkenntnis der Prinzipien" oder „die Ursache aus der Erkenntnis der Wirkung" usw. In der Erkenntnis der Prinzipien oder der Wirkung also liegt virtuell (nicht formaliter) die Erkenntnis des Schußsatzes oder die der Ursache[2].

Dieses virtuelle Erkennen aber will Gregor nicht ohne weiteres in den Umfang des abstraktiven Erkennens hineinbeziehen, wie Werner meint[3]. Hier wirft Werner verschiedene bei Gregor gemachte Unterscheidungen völlig zusammen, die der nicht bildhaften und bildhaften Abstraktiverkenntnis, die Gregor von Augustinus herübernimmt, und die der formalen und virtuellen Erkenntnis überhaupt. Augustinus[4] scheidet nämlich an der Stelle, auf die sich Gregor beruft, nicht zwischen einem formalen und einem virtuellen Erkennen, sondern zwischen

---

[1] Die notitia complexa nämlich im Gegensatz zur notitia simplex ist Bejahung oder Verneinung, d. h. Stellungnahme im Urteil zu einem Sachverhalte. I *Sent.* dist. 3 q. 1 a. 1, f. 37ra: notitiarum alia est simplex, alia est complexa, quae dicitur affirmatio et negatio.

[2] I *Sent.* dist. 3 q. 3 a. 1, f. 46va: quia . principiorum est notitia aliquo modo causa (f. 46vb) notitiae conclusionis et notitia causae aliquando est causa aliquo modo notitiae effectus . . .

[3] Vgl. Werner III, 30, Anm. 1. Abgesehen von der ungenauen Zitationsweise: sic consecutio statt sicut conclusio, trifft diese Anmerkung gar nicht die Sache. Das Zitat bringt die Definitionen Gregors für die intuitive und abstraktive Erkenntnis und den ersten Teil der Erklärung dieser Definition.

[4] *De trin.* XV c. 23 n. 44 (*PL* 42, 1091) sagt Augustinus, nur diejenigen könnten Gott „per speculum" schauen, die das Bild Gottes wirklich als sein Bild erfaßten. Diejenigen aber, die nicht erkennten und nicht glaubten, könnten eben Gottes Abbild auch nicht erkennen. Unter der augustinischen „imago" versteht Gregor jedes Abbild oder jedes repräsentierende Bild eines Gegenstandes: 1 c., f. 46vb nomine autem imaginis omnis similitudo et omne repraesentativum rei intelligi debet. — Ebenso zitiert Gregor Aug., *De Gen. ad lit.* XII c. 4 n. 9 (*PL* 34, 456 f.).

einem aktuellen und einem potentiellen „videre per speculum". Nur durch diejenige visio imaginis, in welcher die imago als imago geschaut wird, ist der Gegenstand des Bildes (imago) abstraktiv zu erkennen, so daß nicht jedes Schauen eines Erkenntnisbildes zugleich ein abstraktives Erkennen eines Dinges vermittelt, sondern dies nur dort geschieht, wo das Erkenntnisbild als Erkenntnisbild angeschaut und erfaßt wird. In diesem Zusammenhange angewendet ist für Gregor dann ein abstraktives Erkennen einer Wirkung vorhanden, wenn die Ursache das Abbild (imago) oder — der Name tut nichts zur Sache — die species repraesentativa, das medium repraesentativum der Wirkung darstellt, d. h. wenn durch die Erkenntnis der Ursache als Vorbild der Wirkung die in ihr repräsentierte Erkenntnis der Wirkung erkannt wird und umgekehrt[1]. Keineswegs aber wird jedes virtuelle Enthaltensein einer Wirkung in der Ursache und umgekehrt als abstraktive Erkenntnis der Ursache oder der Wirkung bezeichnet.

Gregors eigene Auffassung der Sache wird weiterhin aus der Widerlegung anderer Anschauungen geklärt. Ausdrücklich lehnt er jenen Standpunkt ab, der die Unterscheidung einer intuitiven und abstraktiven Erkenntnis mit der Anwesenheit oder Abwesenheit der Objekte begründen will[2]. Denn fragt man, warum gerade in jener durch die Gegenwart eines Gegenstandes begründeten intuitiven Erkenntnis kontingente Wahr-

[1] I *Sent.* dist. 3 q. 3 a. 1, f. 46^{v}b: et . notitia principii non est abstractiva notitia conclusionis nec notitia causae est abstractiva notitia effectus nec e converso notitia effectus est abstractiva notitia causae, nisi quando effectus esset medium repraesentativum causae sic quod eo cognito in quantum est repraesentativum eadem notitia cognoscatur et causa . . . quod cognita imagine vel specie in memoria existente in quantum est imago cognoscitur etiam per eandem notitiam res ipsa, cuius ipsa est species, a qua re causata est species ipsa. similiter si aliqua causa sit similitudo vel species (seu quocunque vocetur nomine) repraesentativa effectus, sic quod per cognitionem eius in quantum est talis cognoscatur effectus repraesentatus in illa . . . tunc cognitio illa esset abstractiva ipsius effectus.

[2] Gregor charakterisiert diese Ansicht mit den Worten: II *Sent.* dist. 7 q. 3 a. 1, f. 51^{v}a: „visio sensus exterioris est notitia intuitiva, cuius virtute tales veritates contingentes (diese können natürlich nur bei der Gegenwart des Dinges erkannt werden) cognosci possunt. Cogitatio vero rei absentis est notitia abstractiva, per quam non possunt tales veritates cognosci.

heiten erfaßt werden, so kann man nur darauf antworten: weil diese Erkenntnis eben unmittelbar und objektiv auf den Gegenstand selbst gerichtet ist. Gregor hält also an seiner Grundeinteilung in unmittelbares und mittelbares Erkennen fest.

Auch Ockhams[1] Ansicht, nach welcher das Charakteristische der intuitiven Erkenntnis darin besteht, daß durch sie gewußt werden könne, ob die Sache sei oder nicht sei, scheint Gregor nicht die richtige zu sein[2]. Für die intuitive Erkenntnis ist es nach Gregor gleichgültig, ob ein Gegenstand realiter existiert oder nicht. Freilich sprechen wir, wenn ein Objekt da ist, und wenn sich die Erkenntnis unmittelbar auf dasselbe richtet, von einer intuitiven Erkenntnis des Objektes. Aber ebenso sprechen wir von einer intuitiven Erkenntnis, auch wenn das Objekt nicht da ist, sofern nur die Erkenntnis unmittelbar auf das Objekt gerichtet ist[3]. Und umgekehrt: wenn die Erkenntnis eines Objektes nicht unmittelbar auf dasselbe, sondern auf sein repräsentierendes Bild gerichtet ist, so erkennen wir abstraktiv, gleichgültig, ob der Gegenstand existiert oder nicht[4]. Also nicht deshalb sprechen wir von einer notitia abstractiva, weil sie von der Existenz des Gegenstandes abstrahiert, gleich als ob die Existenz selbst nicht abstraktiv erkannt werden könnte, oder weil diese Erkenntnis von singu-

---

I *Sent.* prol. q. 1: notitia intuitiva rei est talis notitia, virtute cuius potest sciri, utrum res sit vel non sit.

[2] II *Sent.* dist. 7 q. 3 a. 1, f. 51^{v}a: . . . vel eam dicis intuitivam (ut aliqui moderni dicunt), qua potest sciri, rem esse, si est, vel non esse, si non est, et aliae veritates contingentes de illa; et tunc dicere quod hoc non potest per huiusmodi notitiam, quia non est intuitiva, et per illam potest, quia est intuitiva, non est aliud quam dicere: per istam et per illam potest, quia potest per illam; et est solvere quaestionem per se ipsam. et similiter poterit alius dicere per cogitationem potest illud cognosci et non per visionem exteriorem, eo quod illam dicet intuitivam et visionem exteriorem abstractivam.

[3] I *Sent.* dist. 3 q. 3 a. 1, f. 46^{v}b: . . . nec quantum ad intuitivam notitiam interest, quod obiectum realiter existat vel non existat, quia si existit et immediate cognitio terminatur ad ipsum, est illa notitia intuitiva eius; similiter, si non existit et aliqua notitia terminatur ad ipsum immediate, i. e. si ipsum immediate cognoscitur, intuitive cognoscitur, et ista notitia est eius intuitiva.

[4] *l. c.:* similiter si notitia eius immediate non terminetur ad rem sed ad eius repraesentativum, sive illa res existat sive non, abstractive cognoscitur . . .

lären Bedingungen absieht, sondern weil diese Erkenntnis von der objektiven Gegenwart eines erkannten Gegenstandes abstrahiert[1]. Bei dieser „objektiven" Gegenwart, von der Gregor spricht, haben wir uns natürlich des Sinnes zu erinnern, in welchem die alte Schule (und noch Descartes) das Wort „objektiv" gebrauchte. Es bezeichnet hier selbstverständlich nicht den Gegensatz zu dem durch das Denksubjekt Bedingten, sondern gerade umgekehrt das, was unserer Auffassung als unmittelbares Objekt, als unmittelbarer Gegenstand des Erfassens gegeben ist. — Bei der Erkenntnis aber, argumentiert Gregor gegen Ockham, wird freilich nicht der reale Gegenstand als solcher dem Geiste gegenübergestellt, sondern ein Etwas, welches denselben repräsentiert. Jedoch auch intuitiv ist die Erkenntnis nicht darum, weil der Gegenstand dem Geiste real präsent ist, sondern deshalb, weil er ihm objektiv als unmittelbarer Vorstellungsinhalt gegenwärtig ist, ganz abgesehen davon, ob er real wirklich ist oder überhaupt nicht existiert[2].

Im Anschlusse an das Gesagte zieht Gregor einige Folgerungen.

1. Es gibt sinnliche Erkenntnisse dieser beiden Arten, d. h. sinnliche intuitive und abstraktive Erkenntnisse[3].
2. Es gibt auch intuitive und abstraktive Intellektiverkenntnisse und zwar der sinnfälligen und der unsinnlichen Dinge[4].

---

[1] *l. c.* 47ra: talis notitia videtur dicenda abstractiva, non quia abstrahat ab existentia rei, quasi ipsa existentia non possit abstractive cognosci, nec quia abstrahit a conditionibus singularibus, sed quia quodammodo abstrahit a praesentialitate obiectiva rei cognitae.

[2] *l. c.:* nam in tali notitiae modo non obicitur ipsa res immediate menti secundum se . . . sed aliquid eius repraesentativum et ideo quasi absens videtur cognosci res ipsa; notitia vero intuitiva dicitur, quia immediate ipsa res cognita obicitur et ipsa praesens est obiective menti, esto quod non sit praesens essentialiter imo etiam si nullibi existat, dummodo tunc ipsa in se immediate noscatur . . .

[3] *l. c.:* . . . est quaedam notitia sensualis intuitiva et quaedam abstractiva. et hoc patet, quia quaedam sensualis est, qua immediate cognoscitur res ipsa sensibilis, quaedam autem, qua non immediate, sed in specie cognita . . . Vgl. § 4, 1 S. 43f. und § 5, 2.

[4] *l. c.:* similiter in intellectu est quaedam notitia intuitiva et quaedam abstractiva tam rerum sensibilium quam insensibilium. nam intellectus . . . quaedam sensibilia immediate in seipsis apprehendit, quaedam vero in suis repraesentativis speciebus sc. vel conceptibus, et ita etiam est circa insensibilia et mere intelligibilia. Vgl. § 5, 3.

3. Jede abstraktive Erkenntnis schließt eine intuitive ein, nicht aber umgekehrt die intuitive Erkenntnis auch eine abstraktive. Die abstraktive Erkenntnis ist ja nur dadurch möglich, daß das Mittel, welches zum abstraktiven Erfassen des Repräsentierten dient, in sich selbst intuitiv erfaßt wird[1].

3. Die Erkenntnis mittels und ohne Erkenntnisbilder.

Eine Ergänzung zu den vorstehenden Ausführungen bilden die weiteren Erkenntnisarten, die durch Erkenntnisbilder oder ohne dieselben vermittelt werden. Gregors Auffassung darüber steht in unzweifelhaftem Zusammenhange mit seiner oben entwickelten Grundeinteilung der Erkenntnisse in unmittelbares und mittelbares Erkennen. Das mittelbare Erkennen findet nämlich dort seine Anwendung, wo die Objekte nicht mehr real gegenwärtig sind[2]. Bei abwesenden[3] (aber schon einmal wahrgenommenen) Sinnendingen kann eben unser Erkennen nicht direkt auf die Objekte, d. h. auf die res extra, gerichtet

---

[1] I *Sent.* dist. 3 q. 3 a. 1, f. 47ra: . . . eadem notitia numero est intuitiva et abstractiva, sed non respectu eiusdem, imo omnis notitia abstractiva est intuitiva, non autem omnis intuitiva est abstractiva. hoc patet, quia omnis notitia abstractiva alicuius est intuitiva sui repraesentativi, in quo illud cognoscitur. nam ut ex dictis supra patet, quandocunque aliquid cognoscitur in suo repraesentativo, ipsum repraesentativum immediate in se ipso apprehenditur, et per consequens repraesentativum videtur intuitive, et res quae per illud cognoscitur abstractive, ac per hoc eadem notitia est intuitiva et abstractiva: intuitiva sui repraesentativi et abstractiva rei repraesentatae. non tamen omnis intuitiva est abstractiva, quia non quandocunque illa res apprehenditur in se immediate, apprehenditur per illam notitiam aliqua alia res in illa, sicut quando videtur color in pariete vel actus intelligendi in mente . . .

[2] Die folgenden Ausführungen finden in § 5, 2 „Die Erkenntnis der sinnfälligen Dinge" eine wesentliche Ergänzung.

[3] Gregor spricht in verschiedenem Sinne von „Abwesenheit":

1. Für uns überhaupt nicht wahrnehmbar, weil die Dinge gar nicht existieren.
2. Für uns hic et nunc nicht wahrnehmbar, d. h. schlechthin abwesend:
   a) noch nie wahrgenommen,
   b) schon einmal wahrgenommen, jedoch
      1. abwesend,
      2. vernichtet.

Hier handelt es sich stets um die unter 2, b erwähnten Arten der abwesenden Gegenstände.

sein[1]. Wir bedürfen also eines Vermittlers, der ein Erkennen solcher entfernter Gegenstände ermöglicht. Diese Vermittler der Erkenntnis sind nach Gregor die Erkenntnisbilder (species).

Was versteht aber Gregor unter den Erkenntnisbildern? An zwei Stellen seines Sentenzenwerkes sucht er seine Auffassung klarzulegen[2].

Gegenüber der vielfachen Anwendung[3] des Wortes *„species“* gibt unser Gelehrter eine eigene Begriffsbestimmung. Er gebraucht dieses Wort im engsten Sinne. „Species“ ist ihm eine Verähnlichung, ein Abbild eines erkannten Gegenstandes, das in der Seele bleibt und ein Wiedererkennen ermöglicht[4]. Damit ist Gregors Anschauung festgelegt. Die Erkenntnisbilder sind nicht dazu da, die Erkenntnis von Gegenständen hic et nunc zu vermitteln, sondern sie dienen zur Erkenntnis abwesender, aber schon einmal wahrgenommener Objekte. Gre-

[1] I *Sent.* dist. 3 q. 1 a. 1, concl. 2, f. 37^{v}a: Forte diceretur quod illud tale, quod obicitur, non est aliquid idolum vel species rei extra, sed est ipsamet res vera extra existens. Contra hoc . . .

[2] Zunächst im ersten Buche bei der speziellen Behandlung der einfachen sinnlichen und geistigen Erkenntnisse, die mittelbar, d. h. durch ein Medium geschehen. I *Sent.* dist. 3 q. 1 a. 1, concl. 2, f. 37^{v}a und *l. c.* concl. 4, f. 38^{v}a; vgl. dazu später § 5, 2. — Ferner im zweiten Buche zur Vervollständigung und zur Zurückweisung von Meinungsverschiedenheiten. II *Sent.* dist. 7 q. 3 a. 1, f. 51^{r}b: Quamvis autem materia primi articuli sit aliqualiter pertractata in primo libro dist. 3 q. 1, ad pleniorem tamen discussionem eius et propter collationem de ipsa habitam . . . inter quosdam bacchalaureos concurrentes . . . volo iterum . . . tractare, non replicando tamen quae in primo dicta sunt, nisi quatenus oportuerit propter aliqua obiecta vel dicta contra illa.

[3] Gregor hebt vier Möglichkeiten einer Verwendung des Terminus „species“ hervor: II *Sent.* dist. 7 q. 3 a. 1, f. 51^{r}b: dico quod (sc. nomen „species“) quadrupliciter potest accipi: primo communissime pro omni forma ad notitiam habendam concurrente, et secundum hunc modum etiam ipsa forma corporis, quod cognoscitur, dicitur species; secundo communius pro omni forma quae est aliquo modo ratio cognoscendi aliam rem, et secundum hunc modum ars et alii habitus cognitivi possunt dici species; tertio modo communiter pro forma qualibet quae est similitudo et imago rei cognitae, per quam res illa cognoscitur, et secundum hunc modum etiam ipsa actualis notitia dicitur species (die Fortsetzung s. Anm. 4).

[4] *l. c.* 51^{r}b: quarto modo sumitur specialiter et proprie, sc. pro forma quae est similitudo seu imago rei cognitae, per quam recognoscitur manens naturaliter in anima; etiam postquam anima desiit actualiter cognoscere, est apta nata ducere animam in notitiam rei, cuius ipsa est imago et similitudo.

gors „Erkenntnisbilder" sind psychische Dispositionen, die, aus aktuellen Erkenntnissen gewonnen, im Gedächtnis zurückgelegt und aufgespeichert sind, um das Erkennen abwesender Objekte zu ermöglichen[1].

Nach dieser Klarlegung des Begriffes stellen wir uns mit Gregor zunächst die Frage: Gibt es überhaupt solche Erkenntnisbilder? Und wir werden mit Gregor in bejahendem Sinne antworten, und zwar sowohl hinsichtlich der Erkenntnisbilder sinnfälliger als auch unsinnlicher Dinge. Eine zweite Frage beschäftigt sich damit, welche Arbeit von den Erkenntnisbildern zu leisten sei. Sind sie die Vermittler jeder Erkenntnis? Hinsichtlich dieser Frage leugnet Gregor die allgemeine Notwendigkeit. Der Mensch erkennt einige Dinge durch die Erkenntnisbilder, andere dagegen ohne dieselben.

Daß sich in unserer Seele Erkenntnisbilder von sinnfälligen Dingen befinden[2], glaubt Gregor aus der Erfahrung und mit Hilfe von Autoritäten rationell dartun zu können. Wenn man an einen sinnfälligen Gegenstand denkt, der jetzt nicht mehr da ist, den man aber schon einmal wahrgenommen hat[3], etwa einen Löwen, dann stellt sich unserem Denken unmittelbar etwas entgegen, was dem Löwen ähnlich ist, genau so, wie sich beim direkten Sehen einer Farbe an der Wand unmittelbar die Farbe selbst darbietet[4]. Gregor sagt, er habe selbst diese Erfahrung gemacht[5]. Auch Augustinus habe dies beobachtet[6], wie Gregor ausführt, und Aristoteles könne als Autorität dafür herangezogen

---

[1] Vgl. ähnliche Gedanken bei H. Bauer, *Die Psychologie Alhazens* (*Beiträge* X, 5) Münster 1911, 62.

[2] II *Sent.* dist. 7 q. 3 a. 1, f. 51^{r}b: prima (sc. conclusio) est, quod in anima nostra sunt tales species rerum sensibilium.

[3] Es handelt sich im folgenden nur um Gegenstände solcher Art. Über die Erkenntnis von Gegenständen, die wir noch nie wahrgenommen haben (sensibilia non sensata), vgl. § 5, 2.

[4] II *Sent.* dist. 7 q. 3 a. 1, f. 51^{r}b: quandocunque aliquis cogitat de aliqua re sensibili non tunc praesente . . . v. g. de leone, ita suae cogitationi immediate obicitur aliquid quod est leo vel simile leoni, sicut cum quis intuetur oculis colorem in pariete, immediate suae visioni obicitur color ille.

[5] *l. c.*: sic ego pro certo semper experior.

[6] *De trin.* XI c. 8 n. 14 (*PL* 42, 995): Ita fit ut omnis qui corporalia cogitat, sive ipse aliquid confingat sive audiat aut legat vel praeterita nar-

werden[1]. Der Stagirite fragt nämlich in *De memoria et reminiscentia* nach den Gründen, welche die in unserem Gedächtnis befindlichen species der abwesenden Sinnendinge in die Erinnerung zurückrufen. Die Beantwortung dieser Frage enthält bekanntlich die vier Assoziationsgesetze des Aristoteles. „Es könnte einer fragen, wie man sich, wenn die Empfindung gegenwärtig, der Gegenstand (d. h. der Reiz) aber abwesend ist, an das Nichtgegenwärtige erinnern kann. Offensichtlich muß man sich eine solche . . . Empfindung als eine Art Gemälde vorstellen . . ."[2]. Und Gregor[3] interpretiert: „(Aristoteles) vult dicere, quod ideo memoratur quod non est praesens, quia eius similitudo et imago quasi pictura ipsum repraesentans est in memoria, qua inspecta et apprehensa ipsum cognoscitur et memoratur."

Mit Recht glaubt er also auf das tatsächliche Vorhandensein der Erkenntnisbilder schließen zu dürfen[4]. Um so mehr

---

rantem vel futura pronuntiantem ad memoriam suam recurrat et ibi reperiat modum atque mensuram omnium formarum, quas cogitans intuetur. Dies — bemerkt Gregor II *Sent.* dist. 7 q. 3 a. 1, f. 51^{r}b — konnte Augustinus nur durch die Erfahrung bekannt sein. Er hatte nämlich beobachtet, daß, so oft er ein nicht gegenwärtiges Sinnending dachte, seinem Denken ein „Etwas" gegenüberstand. Dieses „Etwas" sei aber keine res extra animam, aber doch eine wirkliche entitas. Deshalb habe Augustinus gefolgert, es sei eine „forma"; forma aber habe er mit dem Namen „species" bezeichnet. Außerdem zitiert Gregor noch: *De trin.* VIII c. 6 n. 9 (*PL* 42, 954): Et Carthaginem quidem cum eloqui volo, apud me ipsum quaero ut eloquar, et apud me ipsum invenio phantasiam Carthaginis . . . — *De trin.* XI c. 4 n. 7 (*PL* 42, 990): Quod est ad corporis sensum aliquid corpus in loco, hoc est ad aciem animi similitudo corporis in memoria; et quod est aspicientis visio ad eam speciem corporis ex qua sensus formatur, hoc est aspicientis visio cogitantis ad imaginem corporis in memoria constitutam, ex qua formatur acies animi . . .; ebenso vgl. c. 7 und 8. — Ferner *De trin.* XI c. 9 n. 16 (*PL* 42, 996 f.) und *l. c.* XIV c. 3 n. 5 (1039). — Die letzten Zitate bei Gregor: I *Sent.* dist. 3 q. 1 a. 1, f. 37^{v}a f.

[1] *De mem. et rem.* 1, 450 a. 4 ff.; vgl. dazu Averroes, *Paraphrasis in de mem. et rem.*, Ven. Ausg., Tom. VII, f. 158^{v}F bei Greg. I *Sent.* dist. 3 q. 1 a. 1, f. 37^{v}b.

[2] Vgl. die von Gregor angezogene aristotelische Stelle. Wir haben sie hier nur im Auszuge wiedergegeben.

[3] I *Sent.* dist. 3 q. 1 a. 1, f. 37^{v}b.

[4] I *Sent.* dist. 3 q. 1 a. 1, concl. 2, f. 37^{v}b: Ex his verbis manifeste patet secundum Augustinum, res ipsas sensibiles non in se et immediate per cogitationem cognosci, sed per eius imaginem seu speciem, et per consequens res sensibiles tantum mediante tali cogitatione cognoscuntur.

wundert sich Gregor, daß ein Genosse im Baccalaureate seiner Ansicht entgegentritt[1]. Nach dieser Auffassung müßte demnach folgerichtig bei der Erkenntnis abwesender (aber schon wahrgenommener) Sinnendinge der Gegenstand selbst Objekt der Erkenntnis sein. Auch hier lehnt Gregor diese Meinung unter Berufung auf Autoritäten und auf die Erfahrung ab. Das was sich beim Denken eines abwesenden Sinnendinges entgegenstellt, ist nicht der Gegenstand selbst (a). Es muß also eine species oder ein phantasma[2] des Dinges sein, das in der Seele existiert (b). Die Folgerung (b) ist einleuchtend. Der Obersatz (a) ist daraus zu beweisen, daß im gegenteiligen Falle, wenn sich also das nicht-gegenwärtige Ding selbst uns darbieten würde, beim Denken des Gegenstandes auch seine Existenz, der Ort, wo er existiert, seine Tätigkeiten usw. erkannt werden müßten. Dies widerspricht aber der Erfahrung. Zudem bestätigt Augustinus die Richtigkeit des Obersatzes. Wir erkennen (beim Denken an ein abwesendes oder vergangenes Ding) nicht das reale, wirkliche Ding außer uns, sondern ein Abbild oder Spiegelbild des Gegenstandes. Sagt doch Augustinus[3]: „Wenn es ein einziges Rom gibt, das meinetwegen von Romulus am Tiber gegründet worden ist, so ist jenes Rom, das ich denkend bilde, falsch. Denn es ist erstens dies nicht das wirkliche Rom, und zweitens bin ich nicht dort; denn sonst müßte ich ja alles wissen, was dort geschieht. Ferner, wenn es nur eine Sonne gibt, dann ist die gedanklich gebildete Sonne falsch. Denn jene zieht ihre Bahnen an bestimmten Orten und zu bestimmten Zeiten, diese aber stelle ich hin, wohin und wann ich es will.“ Und ferner: „Wenn ich einen Freund habe, so ist der, welchen ich denkend bilde, nicht der wirkliche Freund.

[1] II *Sent.* dist. 7 q. 3 a. 1, concl. 1, f. 51^{v}a: cum igitur isti (sc. auctoritates) sic experirentur in se ipsis et ego similiter semper experiar, miror multum quod hanc suppositionem quidam socius negavit, dicens talem experientiam non esse sibi communem . . . supposito, quod ipse sit homo univoce mecum. — Vermutlich liegt hier ein Unterschied des psychologischen Vorstellungstypus vor, von dem in der Zeit Gregors natürlich noch nichts bekannt war. Gregor mag dem optischen Typus, der Genosse dagegen dem akustischen Typus angehört haben.

[2] *l. c.:* non enim curo de nomine.

[3] *De vera relig.* c. 34 n. 64 (*PL* 34, 150).

Denn ich weiß ja gar nicht, wo er gegenwärtig gerade weilt, sondern ich denke mir ihn da, wo ich eben will."

Ganz besonders macht Gregor auf jenes Moment aufmerksam, daß wir bei der Ablehnung einer Erkenntnis mittels species, d. h. bei der Annahme einer direkten Erkenntnis des abwesenden Sinnendinges, alle darauf bezüglichen Wahrheiten miterkennen müßten, was offenbar den Tatsachen widerspricht[1].

Wir haben aber in unserem Geiste auch Erkenntnisbilder von unsinnlichen Dingen[2]. Wir erinnern uns nämlich erfahrungsgemäß an unsere guten und schlechten Gedanken und Affektionen. Dies alles sind unsinnliche Gegenstände. Also besitzen wir in uns Erkenntnisbilder solcher Dinge. Diese Folgerung zieht Gregor daraus, daß eine recordatio ohne solche im Gedächtnis aufbewahrte Erkenntnisbilder in uns nicht möglich wäre[3]. Wieder findet Gregor[4] diese seine Meinung auch bei Augustinus ausgesprochen[5].

---

[1] I *Sent.* dist. 3 q. 1, concl. 2, f. 37^{v}a: et pro certo non videtur ratio sufficiens posse assignari, cur non per talem notitiam sciretur de re an esset vel non esset et aliae veritates contingentes de ea, si ad illam immediate terminaretur, sicut per notitiam sensus exterioris (eo quod ad illam immediate terminatur) sciuntur. — II *Sent.* dist. 7 q. 3 a. 1, concl. 1, f. 51^{v}a: nulla ratio est, propter quam videns rem aliquam immediate per sensum exteriorem novit illam esse et alias veritates contingentes de ipsa, nisi quia iliam in se ipsa immediate cognoscit. Man vgl. auch Aug., *De quant. an.* c. 5 n. 8 (*PL* 32, 1040). Der Schüler spricht an der erwähnten Stelle von der Stadt Mailand, die er schon einmal gesehen, aber jetzt nicht gegenwärtig vor sich hat. Aber er erinnert sich an die Stadt und sagt: „Was jetzt dort geschieht, weiß ich nicht. Aber wenn mein Geist bis dorthin gelangen und das Gegenwärtige dort wahrnehmen könnte, dann wüßte ich es." Augustinus will also damit sagen, daß ich über das, was jetzt geschieht, nicht in Unkenntnis sein könnte, wenn mein Denken unmittelbar auf jene Orte gerichtet werden könnte.

[2] II *Sent.* dist. 7 q. 3 a. 1, concl. 2, f. 53^{v}b: Secunda conclusio principalis huius articuli: videtur quod in anima sunt species aliquarum rerum insensibilium...

[3] In § 5, 3 „Die Erkenntnis der unsinnlichen Dinge" werden wir auf diesen Beweis noch besonders zurückkommen; vgl. die obigen Aussprüche des Aristoteles. Den Einwand, daß der Stagirite nur von der Erinnerung an sinnfällige Dinge spricht, läßt Gregor nicht gelten. Wenn wir uns nämlich ohne Erkenntnisbilder an unsinnliche Dinge erinnern sollen, dann müßte dies in derselben Weise auch für die Erkenntnis der sinnfälligen Dinge gelten. Dies ist aber vorhin abgewiesen worden.

[4] II *Sent.* dist. 7 q. 3 a. 1, f. 54^{r}a.

[5] *Conf.* X c. 14 n. 22 und c. 15 n. 23 (*PL* 32, 738 f.): Ecce de memoria profero . . . etc.

Demgegenüber behaupten nun, wie Gregor bemerkt, die Scotisten, daß die Akte der Seele keine Bilder in ihr zurücklassen können; denn in diesem Falle müßten bei den zahllosen Akten, die wir täglich haben, Tausende von Erkenntnisbildern in der Seele verursacht werden, was ganz absurd erscheine. Gregor erwidert darauf, in diesem Falle müsse man auch annehmen, es bleibe von den einzelnen Akten überhaupt nichts in der Seele zurück, womit dieselbe sich später einmal wiedererinnern könnte. Wie wolle man aber die Erinnerung und das Vergessen erklären, alles Tatsachen, die doch nicht wegzuleugnen seien? Die gezogene Schlußfolgerung, wir müßten bei jener Voraussetzung Tausende von species in unserer Seele haben, leugnet Gregor mit dem Hinweise darauf, daß nicht jedes Auffassen ein und desselben Gegenstandes ein neues Erkenntnisbild erfordere, vielmehr werde das erste Bild nur gefestigt[1].

Wir besitzen also in unserer Seele Erkenntnisbilder von abwesenden sinnfälligen und unsinnlichen Dingen[2]. Gehen wir zur zweiten Hauptfrage dieses Kapitels über: Welche Arbeit haben die tatsächlich vorhandenen Erkenntnisbilder zu leisten?

Die Antwort auf diese Frage gibt Gregor in einer eigenen These[3]. Durch die Erkenntnisbilder erkennt der Mensch die Gegenstände selbst. Sich erinnernd und denkend kann der Mensch abwesende Sinnendinge, die er schon einmal mit seinen leiblichen Augen gesehen oder sonstwie wahrgenommen hat, erkennen (a). Dies Sich-erinnern und Denken richtet sich unmittelbar und objektiv auf das Erkenntnisbild des schon wahrgenommenen Gegenstandes (b). Also erkennt der Mensch manche Gegenstände durch ihre Erkenntnisbilder (c). Diese Folgerung ist einleuchtend; denn das ist ein Erkennen durch

[1] II *Sent.* dist. 7 q. 3 a. 1, f. 54^{r}a: ... cum habetur species alicuius rei singularis in memoria, non generatur nova species eiusdem rei totaliter distincta a prima ex iterata apprehensione ipsius, sed prior firmatur.

[2] *l. c.* 51^{v}b: ... illud quod immediate obicitur sic cogitanti, quando nullum tale sensibile est extra animam, utique est aliqua res existens subiective in anima. — Vgl. auch *l. c.* 53^{v}bf.

[3] II *Sent.* dist. 7 q. 3 a. 1, concl. 3, f. 54^{r}a: tertia conclusio est, quod aliquas res homo aliquando cognoscit per species.

Erkenntnisbilder zu nennen, das durch ein unmittelbar auf die species des Dinges gerichtetes Erkennen erkannt wird. An der Richtigkeit des ersten Teiles des Obersatzes (a) ist nicht zu zweifeln. Der zweite Teil (b) ergibt sich aus der Erfahrung. Denn derjenige, der denkt und sich erinnert, richtet sein Augenmerk unmittelbar auf etwas, was den Gegenstand, den er denkt, darstellt oder auf etwas ihm Ähnliches; dies Ähnliche nennt Gregor eben das Erkenntnisbild des Gegenstandes. Abgesehen davon, daß jedermann diese Erfahrung an sich selbst machen kann, verweist unser Scholastiker wiederum auf die zahlreichen angeführten Aussprüche Augustins[1].

Wenn, wie wir oben gehört haben, die Gegenstände selbst nicht die Objekte bei der Erkenntnis der res non praesentes sind, so drängt sich uns unwillkürlich die Frage auf, welches denn die Objekte unseres mittelbaren Erkennens sind. Eine klare und eindeutige Antwort auf diese Schwierigkeit finden wir bei Gregor nicht[2]. An manchen Stellen scheint er die Erkenntnisbilder geradezu als Objekte unseres Erkennens zu betrachten[3]. Er erweitert also die anfänglich gegebene Begriffs-

---

[1] *De trin.* XI c. 8 n. 14 (*PL* 42, 995); *Conf.* XI c. 18 n. 23 (*PL* 32, 818); *De vera relig.* c. 34 n. 64 (*PL* 34, 150). Neben diesen Stellen, die Gregor hier und dort angeführt hat, will er noch ein neues Zitat geben: *Conf.* X c. 16 n. 25 (*PL* 32, 790) . . . Nur dann präge sich das Bild einer Sache dem Gedächtnisse ein, wenn zuvor die Sache vorhanden war, so daß ihr Bild eingeprägt werden konnte. „Denn so ist es, wenn ich mich an Carthago und an die andern Orte erinnere, an denen ich gewesen bin, an die Gesichter der Menschen, die ich gesehen habe, an die Mitteilungen überhaupt, die ich von den Sinnen erhalten habe, und ebenso, wenn ich mich an das Wohlbefinden meines Körpers oder an seine Schmerzen erinnere. Solange dies alles gegenwärtig war, nahm mein Gedächtnis Bilder in sich auf, damit ich sie als in mir gegenwärtig betrachten und mich mit ihnen beschäftigen könne, wenn ich mich jener Dinge in ihrer Abwesenheit erinnerte."

[2] Es scheint, als beruhe Gregors Schwanken in diesem Punkte auf dem tastenden Versuche, die Realität der Erkenntnisbilder nicht mehr als eine gegenständliche (subjektive nach dem Sprachgebrauche des Mittelalters), sondern als eine vorstellungsmäßige (objektive), nach der heutigen Terminologie also nicht als objektiv, sondern als subjektiv, zu erklären. Vgl. dazu unsere Ausführungen in § 9.

[3] Vgl. § 2, S. 30 und § 5, 3 „Die Erkenntnis der unsinnlichen Dinge", wo Gregor die Erkenntnisbilder zu jener Klasse von unsinnlichen Objekten rechnet, die unmittelbar erkannt werden. — I. *Sent.* dist. 3 q. 1 a. 1,

bestimmung der „species“ als Formen, die im Gedächtnis bereit liegen und die zur Erkenntnis abwesender Sinnendinge dienen. Anderseits aber erblickt Gregor in den repräsentierenden Erkenntnisbildern im Gegensatz zu Ockham[1] den einzig möglichen Erklärungsgrund dafür, daß Sinneseindrücke abwesender Objekte in bestimmter Weise (determinate), d. h. nicht mehr bloß confuse festgehalten und erkannt werden. Er sieht also in den Erkenntnisbildern auch die Vermittler, durch die ein Gegenstand selbst erkannt wird. Unsere Erkenntnis bleibt nicht bei dem Erkenntnisbild stehen[2], sondern geht weiter auf die res extra selbst[3].

Der Grund dieser Unklarheit bei Gregor liegt in der Gleichsetzung der psychologischen und logischen Betrachtungsweise. Denn in Wahrheit ist das Erkenntnisbild als psychische Disposition und psychologischer Akt Vermittler unseres Erkennens, während der logische Inhalt des Erkenntnisbildes das Objekt unseres Erkennens ausmacht.

So ist also für das mittelbare Erkennen ein Mittelglied notwendig, nämlich das als ein psychischer Besitz gedachte Erkenntnisbild. Solche Erkenntnisbilder sind dagegen bei Gregors Auffassung der species für das unmittelbare Erkennen

---

f. 38^{v}b: Ex quibus omnibus evidenter patet, ipsos (sc. auctoritates) sensisse, quod cum sensibilia absentia intelligimus (quae prius sensibus praesentia intelleximus) intuemur eorum species sicut sensus exterior intuetur immediate ipsa sensibilia; et inspiciendo species suas comprehendimus illa . . . ipsae species apud nos sunt et loco et vice ipsorum sensibilium, quae non possunt semper nobis esse praesentia. — Flüchtig sei hier bemerkt, daß die Humeschen „Ideen“ eine Fortführung dieser Gedankengänge sind. Denn die Ideen sind Vorstellungen von reproduzierten Bewußtseininhalten, d. h. die Ideen stehen für Objekte (Farben, Töne, Willensregungen und Gefühle), die ich nicht gerade wahrnehme, sondern mir nur innerlich vergegenwärtige.

[1] Ockham hatte die Annahme einer species repraesentans als überflüssig und gegen das Ökonomiegesetz verstoßend bezeichnet und mehrfach bekämpft. Vgl. Prantl, *Gesch. der Logik* III (Leipzig 1867) 334 ff.

[2] In einem eigenen „dubium“ lehnt Gregor die Auffassung ab, daß nur die species erkannt werde. I. *Sent.* dist. 3 q. 1 a. 2 dub. 2, f. 39^{r}a: . . . videtur enim, quod . . . non cognoscatur modo aliquo res, cuius est species, sed species sola.

[3] *l. c.* 42^{r}a: . . . cum quaeritur, an cognitio sistat in specie vel ultra protendatur ad rem cuius est species, dicendum . . . quod cognitio illa non sistit ad speciem, sed protenditur etiam ad rem extra.

eine unnötige Vervielfältigung[1]. Denn wo wir mit unseren leiblichen Augen unmittelbar eine Farbe an der Wand sehen oder mit unseren Ohren einen Ton hören oder überhaupt mit unseren Sinnen außer uns existierende Sinnendinge (sensibilia exteriora) wahrnehmen, da sind unsere Erkenntnisse eben unmittelbar auf die wahrgenommenen Sinnendinge selbst gerichtet und nicht auf ihre Erkenntnisbilder. Keine Erfahrung und kein Grund zwingen uns nämlich zur Annahme solcher Bilder, die sich in diesem Falle vermittelnd als gekannte Objekte zwischen unsere Erkenntnis und die wahrgenommenen Gegenstände stellen sollen[2]. Gregor betont also hier ausdrücklich die direkte Richtung des Bewußtseins auf den Gegenstand.

Fragen wir aber nach dem „Wie" dieses unmittelbaren Erkennens, so bleibt uns Gregor die Antwort schuldig. So eingehend er daher die Erkenntnis abwesender, bereits wahrgenommener Objekte zum Gegenstande seiner Untersuchung gemacht hat, die Ausführungen über das unmittelbare Erkennen gegenwärtiger Objekte können keinen Anspruch auf Vollständigkeit machen[3].

§ 5. Die Objekte der Erkenntnis.

Im letzten Paragraphen erhielten wir Antwort auf die Frage: „Wie, d. h. auf welche Art und Weise erkennen wir etwas?" Jetzt können wir weiter fragen: „Welche erkennbaren Objekte fallen denn unter unsere Erkenntnis?"

---

[1] II. *Sent.* dist. 7 q. 3 a. 1, concl. 4, f. 54vb: quarta conclusio videtur quod aliquas res homo aliquando cognoscit et non per species.

[2] Die Erkenntnis mittels der „Erkenntnisbilder" ist nicht die primäre; eine solche mittelbare Erkenntnis geht vielmehr aus einer früheren unmittelbaren hervor. II. *Sent.* dist. 7 q. 3 a. 1, concl. 4, f. 55ra: per nullam enim experientiam vel rationem cogimur ponere aliquam speciem mediantem per modum obiecti cogniti inter notitias huiusmodi exteriores et ipsa sensata. Hoc ipsum patet ex eo quod in primo libro dist. 3 q. 1 probatum est, nullam notitiam distinctam rei habitam per speciem esse primam illius, sed oportet quamlibet talem praecessisse aliam priorem, qua res illa nota fuerit immediate in se ipsa. Gregor verweist auch auf seine Erörterung über die Erkenntnis der insensibilia I. *Sent.* dist. 3 q. 2, siehe § 5, 3: Die erste Klasse von unsinnlichen Dingen, die unmittelbar in sich selbst erkannt werden kann.

[3] Vgl. § 6 Würdigung.

Die an sich zahlreichen Gegenstände, die wir erkennen können, teilt Gregor zunächst allgemein in Einzeldinge (singularia) und Allgemeingegenstände (universalia). Die Einzeldinge ihrerseits können sinnfällige und unsinnliche sein.

So werden wir zunächst im allgemeinen über das Erkennen der Einzeldinge (singularia) und Allgemeingegenstände (universalia) handeln. Dann soll im besonderen die Möglichkeit und Art der Erkenntnis sinnfälliger und unsinnlicher Objekte zur Darstellung gelangen. Bei der Besprechung der unsinnlichen Dinge wird dann auch Gregors Lehre von der Gotteserkenntnis eine eigene Behandlung finden.

1. Die Erkenntnis der Einzeldinge (singularia) und Allgemeingegenstände (universalia).

Mit Duns Scotus ist Gregor der Ansicht, daß der Intellekt die allgemeinen Begriffe durch Abstraktion aus den Wahrnehmungen bildet. Gegenüber der thomistischen Ansicht faßt er dies nun so, daß der Intellekt auch die Wahrnehmungen erkenne, d. h. sich auf das Einzelne richten könne.

So tritt Gregor entgegen Thomas von Aquino mit aller Entschiedenheit für die Möglichkeit einer Intellektiverkenntnis ein, die sich nicht bloß auf den vom singulären Sein des Dinges abstrahierten Allgemeinbegriff unter Preisgabe aller individuierenden Bedingungen erstreckt, sondern auch ein bestimmtes Einzelding (singulare signatum) in bestimmter Lage und bestimmter Zeit, hic et nunc erfaßt[1].

Für seine Ansicht macht Gregor folgende Gründe geltend. Wir haben ganz bestimmt eine Erkenntnis des singulare signatum als eines Dinges, das sich von unserem Sinnes- und Intellektivvermögen unterscheidet[2]. Nur dem Intellekt kommt

[1] I *Sent.* dist. 3 q. 1 a. 1, concl. 3, f 38ra: verumtamen quia aliqui concedunt nos intelligere sensibilia, sed dicunt, quod intelligimus ea in universali tantum in abstrahendo quiditatem universalem ab hoc et ab illo singulari, nec apprehendendo singulare signatum ut cum determinato situ et tempore ut hic et nunc et sic de aliis conditionibus singularitatis, ideo probo quod per intellectum intelligimus singulare sensibile determinatum vel demonstratum ut singulare est.

[2] *l. c.*: . . . per quamcunque virtutem cognoscimus singulare demonstratum etc. non esse sensum neque intellectum, sive (lies sed) esse distinctum

indessen die Erkenntnis dieser Unterscheidung zu[1]. Zur Bestätigung seiner Meinung beruft sich Gregor auf die Erfahrung[2] und auf augustinische Aussprüche[3].

Das zweite Argument unseres Scholastikers schöpft seine Beweiskraft aus der Tatsache, daß es dem Intellekte zukommt, die Irrtümer eines Sinnes über ein bestimmtes, singuläres Sinnesobjekt zu berichtigen. Das wäre gar nicht möglich, wenn der Intellekt nicht das Einzelding als solches erkennen würde[4].

Ferner, sagt Gregor, könnten wir nicht durch den Intellekt die einzelnen, bestimmten Sinnendinge erkennen, so müßten wir notwendig auf alle Prinzipien und Gesetze in den Wissenschaften, die aus der Erfahrung der Einzeldinge abgeleitet sind, verzichten. Nun besitzen wir aber allgemeine Gesetze, und die Prinzipien werden doch aus der Erfahrung geschöpft. Also besteht die Behauptung zu Recht, daß wir durch den Intellekt Einzeldinge erkennen[5].

---

ab utroque illorum, cognoscimus ipsum singulare signatum et sensum et intellectum . . . quoniam virtus distinguens inter aliqua necessario apprehendit quodlibet illorum. Dafür beruft sich Gregor auf Aristoteles, *De an.* III 2 426^{b} 8 ff.

[1] *l. c.* . . . sed per intellectum cognoscimus . . . igitur per intellectum cognoscimus singulare et sensum et intellectum, et per consequens per intellectum cognoscimus singulare sensibile . . .

[2] *l. c.* constat enim quod nos certe cognoscimus hoc singulare sensibile, v. g. hanc albedinem in hoc pariete nunc existentem, non esse virtutem aliquam nostram sensitivam per quam sentimus, nec intellectum per quem intelligimus, sed esse rem distinctam ab utroque; sed hoc non possumus cognoscere per aliquam aliam videtur (lies virtutem) ab intellectu, cum per nullam aliam possimus ipsum intellectum apprehendere . . .

[3] *De lib. arb.* II c. 3 n. 9 und c. 4 n. 10 (*PL* 32, 1245 f): Augustinus läßt hier ebenfalls den Intellekt die Gegenstände der Wahrnehmung und die Wahrnehmung als solche unterscheiden.

[4] I *Sent.* dist. 3 q. 1 a. 1, concl. 3, f. 38^{r}b: . . . per intellectum cognoscimus sensum errare iudicando de aliquo sensibili singulari et demonstrato. igitur per intellectum cognoscimus singulare sensibile demonstratum . . .

[5] *l. c.*: si per intellectum non cognosceremus sensibilia singularia demonstrata, sequeretur quod nulla principia scientiarum, quae per experientiam singularium sumuntur, possemus habere. consequens est falsum. consequentia probatur: talia enim sumuntur . . . ex experientia singularium: ut quia vidi quia hoc reubarbarum purgavit coleram et vidi etiam hoc aliud etc. . . . sumo tandem hanc universalem: omne reubarbarum etc. (zu ergänzen: purgat coleram).

Ein weiterer Beweis macht geltend, die dem Intellekte zukommende Klugheit (prudentia) gehe nach Aristoteles auf die Einzeldinge. Sie vermittle aus einer allgemeinen und einer besonderen Prämisse einen Schlußsatz singulären Charakters. Eine solche Deduktion aber lasse sich nicht durch die Sinne bewerkstelligen, da diese keine Allgemeingegenstände erfassen [1].

Der aktive oder praktische Intellekt (intellectus activus seu practicus vel consiliativus) hat Einzeldinge (singularia signata et demonstrata) zu seinem Objekte; denn die Funktionen dieses Intellektes: die Tätigkeit (actio) und die Betrachtung (consilium), richten sich nicht auf die universalia. Dieser Intellekt ist auch kein sinnliches Vermögen, das etwa (wie alle Sinneswahrnehmung) nur Einzelobjekte erkennen könnte, sondern er gehört ganz zum vernünftigen Seelenteil, wie Augustinus sagt [2]. Unser intellektives Vermögen kann daher Einzeldinge auffassen. Außerdem ist das verbum vocale, womit der Sprechende die Erkenntnis der Einzeldinge andern vermittelt, der Ausdruck des verbum intellectuale. Durch dieses erfaßt jemand denselben Gegenstand, den er durch sein wörtliches Sprechen bezeichnet, und nicht nur das Bild jenes Wortes [3]. Darüber belehrt uns,

---

[1] *l. c.*: . . . prudentia est circa singularia et ex altera propositione universali et altera singulari conclusionem singularem concludens . . . talis autem deductio non potest fieri per sensum, cum universalem non habeat conceptionem.

[2] *De trin.* XII c. 3 f. n. 3 (*PL* 42, 999). Gregor sagt f. 38^{v}a: . . . intellectus activus seu practicus vel consiliativus est circa singularia signata et demonstrata. certum est, cum nec actio nec consilium sit circa universalia; et non est aliquis sensus intellectus practicus, sed pertinet praecise ad partem rationalem animae secundum Augustinum *l. c.* — Der intellectus „activus“ als gleichbedeutend mit dem intellectus „practicus“ ist natürlich etwas ganz anderes als der intellectus „agens“, der *νοῦς ποιητικός*, der Aristoteliker.

[3] I *Sent.* dist. 3 q. 1 a. 1, concl. 3, f. 38^{v}a: Praeterea constat quod de aliquo singulari determinate possumus loqui et alius audiens potest determinate intelligere de quo loquimur. igitur intellectus potest apprehendere determinate aliquid singulare sensibile. antecedens est notum. consequentia patet nam quicunque aliquid dicit verbo vocali sciens quid dicit, prius verbo intellectuali id ipsum intra se dicit; quo verbo intellectuali apprehendit ipsam eandem rem quam voce significat, et non solum ipsam imaginem vocis formando . . .

meint Gregor, die Erfahrung, und Augustinus spricht schon davon [1].

Den beiden folgenden Beweisen, von denen der erste mehr aus metaphysischen Überlegungen heraus geführt wird, legt Gregor selbst weniger Wert bei [2]. Die Theologen beweisen, daß die anima separata Einzeldinge erkennen kann. Umsoweniger läßt sich die Erkenntnis der singularia der mit dem Leibe verbundenen Seele (dem coniunctum) absprechen [3]. — Unser erkennendes Vermögen (virtus cognitiva) ferner steht über dem Wahrnehmungsvermögen (virtus apprehensiva). Wenn man nun den sinnlichen Potenzen das Erfassen der Einzeldinge zugesteht, warum soll dann dem Intellekt, dem höherstehenden Erkenntnisvermögen, die Möglichkeit eines solchen Erkennens abgesprochen werden? [4]

Einzeldinge (singularia signata), die unsern Sinnen gegenwärtig sind, werden also durch die intellektive Erkenntnis erfaßt. Hier erhebt sich die Schwierigkeit, ob der Intellekt abwesende Einzeldinge erkennen kann [5]. Es scheint nämlich, daß nicht mehr gegenwärtige Einzeldinge, die also auch nicht mehr actualiter auf unsere Sinne einwirken, vom Intellekt nicht bestimmt und deutlich, sondern nur im allgemeinen erfaßt werden [6].

---

[1] *De trin.* IX c. 7 n. 12 (*PL* 42, 967). Augustinus sagt, allen unsern Worten und Taten gehe ein solches verbum mentis voraus. Ähnliche Gedanken finden sich: *De quant. an.* c. 32 n. 65 (*PL* 32, 1074).

[2] I *Sent.* dist. 3 q. 1 a. 1, concl. 3, f. 38^{v}a: priores tamen rationes efficaciores reputo.

[3] *l. c.*: ut alii arguunt, anima separata cognoscit singularia; ut haec nec hanc aliquis theologus potest negare. igitur et coniuncta etiam illa cognoscit.

[4] *l. c.*: cuiuscunque et sub quacunque ratione virtus cognitiva inferior (lies superior) est apprehensiva, eiusdem et sub eadem ratione est apprehensive superior (lies inferior) . . . sed singulare apprehenditur sensu et intellectus est virtus superior. igitur etc.

[5] I *Sent.* dist. 3 q. 1 a. 2, Einleitung f. 39^{r}a: tertia dubitatio est, an per intellectum possumus aliquid sensibile singulare signatum determinate cognoscere cum est absens et non praesens sensibus nostris. Hier fragt Gregor nur nach der Möglichkeit einer solchen geistigen Erkenntnis überhaupt. Die Art und Weise derselben wird später § 5, 2 behandelt.

[6] Dieser Ansicht, sagt Gregor, trete Averroes bei, der verschiedene aristotelische Texte in seinem Sinne erkläre. Es handelt sich insbesondere

Gregor hält auch an einer deutlichen (distincte) und bestimmten (determinate) Intellektiverkenntnis abwesender Einzeldinge fest[1]. Der Mensch, so führt er seinen Beweis, kann actualiter sich erinnern, einmal ein einzelnes abwesendes Sinnending erkannt zu haben. Das lehrt uns die Erfahrung. Also kann der Mensch ein abwesendes Einzelding deutlich erkennen; denn eine Erkenntnis, daß ich einen Gegenstand erkenne, ist ohne eine vorhergegangene Erkenntnis des Gegenstandes selbst unmöglich[2]. Ebenso setzt natürlich die Erkenntnis, einen Gegenstand einmal erkannt zu haben, die frühere Erkenntnis des Gegenstandes als solchen voraus.

In einem neuen Argumente weist Gregor darauf hin, die Akte des Erinnerns und Sich-erinnerns seien intellektive Akte[3]. Da nun nach dem obigen Beweise das tatsächliche Sich-erinnern des Menschen an abwesende Einzeldinge aus der Erfahrung feststeht, muß eben der Intellekt, dem diese Akte des Erinnerns zukommen, eine Erkenntnis abwesender Einzeldinge besitzen.

Die Möglichkeit solcher Erkenntnisse durch den Intellekt sucht Gregor auch aus einer metaphysischen Überlegung heraus zu erweisen. Die vom Leibe getrennte Seele (anima separata) hat eine natürliche Erkenntnis abwesender Einzeldinge. Sie erinnert sich, dies oder jenes getan zu haben[4]. Die Hl. Schrift erzählt ja von jenem reichen Prasser, der sich seiner Brüder erinnerte und zu Abraham sagte: „Gedenke, daß dir in deinem

um die Auslegung von Aristoteles, *De an.* II, 5, 417 b 16—21. Bei Averroes com. 59 und 60 57^{v}E und 58^{r}AB; ferner *De an.* III, 4, 429 a 21—24, dazu Averroes com. 5, f 98^{v}D; *De an.* III, 4, 429 b 10—14, dazu Averroes com. 9, f. 106^{r}BC; *De an.* III, 4, 429 b 14—18, dazu Averroes com. 10 *l. c.* f. 106^{v}F. Bei Gregor I *Sent.* dist. 3 q. 1 a. 2, f. 42^{r}a et b.

[1] I. *Sent.* dist. 3 q. 1 a. 2, f. 42^{r}b: his non obstantibus dicendum quod per intellectum possumus intelligere singulare sensibile distincte et determinate ab aliis et cum est absens sensibus nostris.

[2] Das sagt auch Averroes com. 136 zu Arist., *De an.* III, 2, 425 b 12—17, f. 84^{v}EF.

[3] Gregor beruft sich *l. c.* 42^{r}b auf Aug., *De trin.* XIII c. 2 n. 5 (*PL* 42, 1016); Averroes, *De mem. et rem.* f. 157^{v}F.

[4] Gregor sagt, um ein Beispiel zu geben, des Judas Seele erinnere sich in der Ewigkeit, den Herrn verraten zu haben. Er habe also eine Erkenntnis der Person Christi.

Leben Gutes widerfahren ist, dem Lazarus aber Schlechtes." Daß sich der Prasser nicht durch sein sinnliches Gedächtnis, sondern durch seinen Intellekt daran erinnerte, ist klar. Er hatte also eine geistige Erkenntnis von den einzelnen Sinnendingen. Mit demselben Grunde, meint Gregor, müsse man auch der mit dem Leibe verbundenen Seele die Erkenntnis einzelner, sinnfälliger, aber abwesender Dinge, zusprechen [1].

Dieser tatsächlichen Erkenntnis der Singularia durch den Intellekt räumt Gregor den Vorrang ein. Nicht das Universale, sondern das Singulare ist das erste Objekt des Intellekts [2]. Diese starke Betonung des Singulären gegenüber dem Universalen ist die Folge seiner allerorts hervortretenden Bevorzugung der empirischen Wirklichkeit und der Erfahrung als der ursprünglichen Elemente unserer Erkenntnis.

Gregors Beweise für diese Behauptung fußen auf folgender Voraussetzung. Das Universale ist nicht ein Ding extra animam, sondern ein mehreren Dingen gemeinsamer conceptus fictus oder formatus, der von der Seele gebildet worden ist, oder ein äußeres, nach Belieben festgesetztes Zeichen [3]. Das Universale ist also lediglich Produkt des Verstandes. Es beruht auf der Auffassung des Übereinstimmenden an den einzelnen Dingen. In der Wahrnehmung erfassen wir das Anschauliche bestimmt, durch die Abstraktion aus den Anschauungen die allgemeinen Begriffe. Eine reale Existenz kommt den Allgemeingegenständen nicht zu. Interessant ist Gregors Bemerkung, wonach sich die Universalia auch in den Zeichen finden, die

---

[1] Gerade hier leuchtet die in § 2 behauptete Identifikation des sinnlichen und intellektiven Gedächtnisses hervor.

[2] I *Sent.* dist. 3 q. 3 a. 2, f. 47^{r}b: . . . dico quod singulare prius est cognitum ab intellectu quam universale.

[3] I. *Sent.* dist. 3 q. 3 a. 2, f. 47^{r}b f.: Ad . probationem suppono unum quod in tertio (sc. libro) probabitur. videtur quod universale non est aliqua res extra animam, sed est tantum quidam conceptus fictus seu formatus per animam (47^{v}a) communis pluribus rebus, aut forte signum aliquid exterius ad placitum institutum eo modo quo dicetur in tertio. Leider war dieses dritte Buch, in welchem Gregor über die Natur der Universalia handelt, nicht zugänglich. Vgl. § 1.

ganz im Sinne Ockhams zwar etwas Einzelnes darstellen, aber für eine Mehrheit von Dingen gesetzt sind. Hier zeigt sich wiederum Ockhams Einfluß auf Gregor. Bekanntlich ist ja Ockhams Universalienlehre durch die Zeichen- oder Signifikationstheorie besonders charakterisiert [1].

Was die Beweise selbst angeht, so legt Gregor zunächst darauf den größten Nachdruck, daß alle unsere Begriffe, alle Ergebnisse unseres Denkens sich auf Wahrnehmungen stützen [2]. Jede Abstraktion, jede Begriffsbildung ohne vorhergegangene Erkenntnis jener Dinge selbst oder wenigstens einiger von ihnen ist eine Unmöglichkeit. Von unbekannten Dingen überdies Begriffe bilden zu wollen, wäre ein Unding [3]. Außerdem belehrt uns die Erfahrung darüber. Entweder sind nämlich die Dinge, von denen ein Allgemeinbegriff gebildet wird, in sich selbst bekannt. Damit haben wir die Richtigkeit unserer Behauptung: singulare est prius cognitum ab intellectu quam universale, weil eben jedes Ding ein einzelnes ist. Oder aber die Dinge werden durch die von den Dingen hergenommenen Erkenntnisbilder bekannt. Auch in diesem Falle besteht die obige Behauptung zu Recht; denn alles, was durch solche Bilder erkannt wird, ist vorher und zuerst in sich gekannt [4]. Oder die Dinge könnten in irgend einem gebildeten Begriff (in aliquo conceptu ficto) erkannt werden. Dann aber — wie gezeigt worden ist — wäre wieder vor jener Begriffsbildung die vorhergegangene Erkenntnis eines Einzeldinges notwendig.

Wir können also unbedingt von einer Priorität der Einzelerkenntnisse vor der Erkenntnis der Universalia sprechen.

---

[1] Vgl. Ueberweg-Baumgartner 599.

[2] Zur Zeit Abaelards (1079—1142) wurde schon die Ansicht vertreten, daß aus der sinnlichen Wahrnehmung durch Abstraktion die Begriffe gewonnen werden.

[3] I *Sent.* dist. 3 q. 3 a. 2, f. 47^{v}a: quia impossibile est naturaliter abstrahere et fingere conceptum aliquem ab aliquibus rebus, nisi illae res vel aliquae earum sint prius apprehensae, quoniam de rebus omnino ignotis nullus conceptus formari potest.

[4] Daß ein Erkenntnisbild eines Gegenstandes erst durch die früher erfolgte Erkenntnis des Gegenstandes als solchen gewonnen wird, ist ein Gedanke, der bei Gregor stets wiederkehrt.

Dagegen könnte man einwenden, die Erkenntnis des Einzeldinges (singulare) geschehe wohl vor der Bildung des Allgemeinbegriffes, indessen sei dies vorgängige Erkennen nur ein solches der Wahrnehmung und nicht ein solches des Intellekts. Aber dagegen argumentiert Gregor mit der (freilich sehr wenig zutreffenden) Berufung auf Aristoteles und Averroes [1]: „Universalia enim apud Aristotelem sunt collecta ex particularibus in intellectu, qui accipit inter ea consimilitudinem et facit ea unam intentionem." Also bringt nach Averroes und Aristoteles der Intellekt die „intentio universalis" hervor; er empfängt, betrachtet und erkennt das gemeinsame Ähnliche unter den particularia. Dabei wird aber zugleich festgestellt, daß der Intellekt das Gemeinsame an den Einzeldingen nicht ohne vorher erfolgte Erkenntnis der Einzeldinge selbst erkennt.

Die Bildung der Allgemeinbegriffe setzt also das Erfassen der Einzeldinge voraus. So wenig nämlich der eine Mensch nur Singularia erfaßt, der andere dagegen aus denselben nur das Universale herausziehen soll, so ist es auch nicht auszudenken, wie ein Vermögen, etwa die Wahrnehmung, die Singularia und das an ihnen Übereinstimmende erfassen, ein anderes dagegen, etwa der Intellekt, das Universale bilden soll [2].

In einem weiteren Beweis zeigt Gregor, daß das primum cognitum des Intellekts nicht etwas vom Intellekt Erzeugtes sein könne; denn das Objekt der Erkenntnis gehe der Zeit und Natur nach dem Erkennen des Intellekts voraus. Der Allgemeinbegriff aber ist etwas vom Intellekt Erzeugtes. Er kann also nicht das Ersterkannte sein. Deshalb ist das Singulare das primum cognitum des Intellekts [3].

---

[1] Averroes com. 4 zu Arist., *Metaph.* XII (Λ) 1, 1069 a 26—30, f. 315^{r} A. — Was Aristotetes anlangt, so schweben Gregor vielleicht die Ausführungen *Anal. post.* II 19, p. 99 b 35 ff.—100 b 5 vor.

[2] Bei Averroes com. 5 zu Aristoteles, *Phys.* I 1, 184 a 26—184 b 14, f. 5^{r} BC: individuum enim . . . est principium acquisitionis universalis, quod est principium doctrinae demonstrativae.

[3] I *Sent.* dist. 3 q. 3 a. 2, f. 47^{v} a: primum cognitum ab intellectu non est aliquid factum ab intellectu. igitur singulare est primum cognitum ab intellectu. consequentia tenet, et antecedens probatur, quia primo cognitum ab intellectu praecedit tempore vel natura notitiam intellectus: quod autem factum est ab intellectu, est posterius natura prima notitia intellectus et non prius.

Auch auf dem Gebiete der unsinnlichen Dinge (mere intelligibilia) ist die Erkenntnis des Singulare früher als die des Universale. So kennt jeder Mensch nach erlangtem Vernunftgebrauch sein eigenes Wollen (volitio), mit dem er etwas will. Aber einen allgemeinen Begriff vom Wollen hat er damit noch nicht. Was nun für das Gebiet der mere intelligibilia gilt, das muß auch auf die sensibilia angewendet werden können. Das Einzelne wird also früher erkannt als das Allgemeine [1].

Ganz allgemein wurde im Vorstehenden die Priorität der Erkenntnis der Einzeldinge erwiesen. Es gibt aber zwei Klassen von Einzeldingen, nämlich sinnliche und unsinnliche. Welche dieser beiden Klassen wird hier zuerst erkannt? Bei Gregors Bevorzugung der durch die Erfahrung gegebenen Erkenntnisse ist die Beantwortung dieser Frage nicht schwer [2]. Die sinnfälligen Einzeldinge sind früher Gegenstand unserer intellektiven Erkenntnis, als die unsinnlichen [3].

---

[1] I *Sent.* dist. 3 q. 3 a. 2, f. 47^{v}a f.: prius cognoscitur singulare mere intelligibile, v. g. intellectio et volitio, quam universale praecise illis commune . . . Nach Berufung auf Augustinus, *De trin.* VIII c. 5 n. 8 (*PL* 42, 953) und *De trin.* IX c. 6 n. 9 (*PL* 42, 965 f.) und Aristoteles, *Metaph.* XII (Λ) 1, 1069 a 26 ff., sowie den Kommentator Averroes zu dieser Aristotelesstelle faßt Gregor noch einmal alle Argumente zusammen und sagt f. 47^{v}b: . . . cuiuslibet universalis notitiam praecedit notitia singularis ipsius in intellectu, quamvis non cuiuslibet singularis notitia praecedat in intellectu notitiam sui universalis, immo etiam nec in sensu . . .

[2] *l. c.*: hoc (sc. quod singulare sensibile prius est intellectum a nobis etc.) autem magis patet per experientiam quam per rationem.

[3] I *Sent.* dist. 3 q. 3 a. 3, f. 48^{v}b: dico quod singulare sensibile prius est intellectum a nobis quam singulare insensibile. Gregor wendet sich mit dieser Behauptung gegen einige „doctores", die der Erkenntnis von unsinnlichen Dingen den Vorrang geben und daraus dann beweisen, der Intellekt erkenne keineswegs die Einzeldinge zuerst. Unser Intellekt sei sich nämlich selbst am meisten gegenwärtig. Deshalb müsse er — als unsinnliches Ding — sich zuerst erkennen. Gregors Widerlegung im Anschlusse an Augustinus, *De trin.* XIV c. 6 n. 8 (*PL* 42, 1041 f.) besagt, der Ausdruck: „Der Intellekt ist sich selbst gegenwärtig" könne doppelt aufgefaßt werden: einmal im Sinne der wirklichen Präsenz und ferner im Sinne der objektiven Gegenwart. Unter letzterer Auffassung versteht Gregor den Intellekt als Gegenstand der Betrachtung, sowie etwa eine res für den Intellekt „Gegenstand" sein kann. In diesem Sinne gefaßt, darf man nicht sagen, der Intellekt sei sich am meisten gegenwärtig; denn der Intellekt hat sich nicht immer selbst zum Gegenstande seines eigenen Denkens, sondern nur insofern ist er sich „praesent", als er sich actu selbst denkt. Bei Gregor, *l. c.* 49^{r}a (ad secundum).

Den eigentlichen, wissenschaftlichen Beweis führt Gregor etwa folgendermaßen: Unter die intelligibilia und insensibilia können bewußtseins-transcendente (aliquid extra animam) und bewußtseins-immanente Gegenstände (aliquid in anima) fallen. Um unsinnliche Gegenstände extra animam, etwa Gott, die Engel, zu erkennen, bedürfen wir früherer, unmittelbarer sinnlicher Erkenntnisse. Sie zu gewinnen, ist unmöglich [1]). Zu den intelligibilia in anima gehören die Erkenntnisbilder. Begriffe und Akte bzw. Anlagen (habitus). Nun verlangen aber die Erkenntnisbilder und Begriffe bekanntlich frühere aktuelle Anschauungen. Die Akte und Anlagen werden ebenfalls nicht durch sich selbst, sondern nur mittels eines andern, früheren Aktes erkannt. In gleicher Weise ist auch die Seele selbst als eine res intelligibilis und insensibilis nicht erstes Objekt unserer Erkenntnis. Denn daß der Mensch viele und vielerlei Sinnendinge früher erkennt, als er von seiner Seele irgend etwas weiß, das wird jeder, der aufmerksam auf sich selbst achtet, bemerken können [2]. So werden also die sensibilia früher erkannt als die intelligibilia und insensibilia.

Endlich tritt Gregor für die Priorität der intuitiven Erkenntnis des Einzeldinges vor der abstraktiven Erkenntnis ein [3]. Denn entweder wird das Einzelding durch eine erste Erkenntnis desselben unmittelbar in sich selbst erkannt; dann haben wir nach unserer Begriffsbestimmung eben eine intuitive Erkenntnis [4]. Oder aber das Einzelding wird erkannt in einem ihm eigentümlichen Erkenntnisbild. Diese Erkenntnisart aber ist, wie schon wiederholt gesagt wurde, nicht die erste und primäre Erkenntnis eines Dinges. Drittens endlich könnte das Einzelding in einem demselben und anderen Dingen gemeinsamen Begriffe erkannt werden (conceptu communi sibi et aliis). Dann aber wird das Einzelding nicht durch eine ihm eigentümliche

[1] *l. c.*: . . . insensibilia quae sunt extra animam non cognoscimus nisi praehabita notitia aliquorum aliorum. — Vgl. § 5, 3.

[2] Gregor zitiert zur Bestätigung im Auszuge Aristoteles, *De an.* III, 4 429 b 5—9 und Averroes com. 8 zu dieser Stelle des Stagiriten, f. 105^{v} F.

[3] I *Sent.* dist. 3 q. 3 a. 4, f. 48^{v} b: notitia intuitiva rei singularis sive sensibilis sive insensibilis est prior notitia abstractiva.

[4] Vgl. § 4, 2 S. 44 ff.

Erkenntnis erkannt. — Es bleibt also nur die Möglichkeit, daß die erste eigentliche Erkenntnis eines Einzeldings die intuitive desselben ist.

2. Die Erkenntnis der sinnfälligen Objekte.

Gregor beginnt seine Ausführungen über die Erkenntnis der sinnfälligen Objekte mit den Worten: „Videndum est, qualiter quae facta sunt intelliguntur a nobis; eorum autem quae facta sunt quaedam sunt sensibilia, quaedam insensibilia“ [1]. Die Erkenntnismöglichkeit solcher Dinge steht ihm also außer Frage. Nur hinsichtlich der Art und Weise einer Erkenntnis sinnfälliger Dinge glaubt er genaueren Aufschluß geben zu müssen.

Gregor erprobt hier seine erste Einteilung der Erkenntnisarten in sinnliches und geistiges Erkennen und seine Stufen auf die wissenschaftliche Anwendbarkeit und Richtigkeit. „Von sinnfälligen Dingen“, so führt Gregor aus, „haben wir eine einfache und eine komplexe sinnliche Erkenntnis“ [2].

Die Tatsache einer sinnlichen einfachen Erkenntnis ist ihm aus der täglichen Erfahrung gewährleistet. Wir sehen Farben, hören Töne, ohne irgend etwas über sie auszusagen [3].

Wir besitzen jedoch auch eine sinnliche komplexe Erkenntnis der Sinnendinge. Denn wir machen Aussagen, wir urteilen über sinnlich wahrnehmbare Dinge, vorausgesetzt, daß sie unsern Sinnen gegenwärtig sind, während dies andern, denen bestimmte Sinne fehlen oder die hic et nunc einen Gegenstand nicht wahrnehmen können, nicht möglich ist [4].

---

[1] I *Sent.* dist. 3 q. 1, initium f. 37ra.

[2] *l. c.* a. 1, de rebus sensibilibus habemus vel habere possumus naturaliter notitiam sensualem tam simplicem quam complexam.

[3] *l. c.* 37rb: quantum ad primam partem (conclusionis) probatur, sc. quod de sensibilibus habemus notitiam sensualem simplicem, ex eo quod experimur frequenter nos aliqua sensibilia apprehendere v. g. audire sonos et videre colores nihil affirmantes aut negantes de ipsis.

[4] I *Sent.* dist. 3 q. 1 a. 1, concl. 1, f. 37rb: quod vero etiam complexam sensualem habeamus patet, quia multa evidenter enuntiamus de ipsis sensibilibus dum praesentia sunt sensibus nostris, quae talibus sensibus carentes aut quorum sensibus species et res sensibiles praesentes non sunt scienter enuntiare non possunt. — In diesem Zusammenhange fragt Gregor, ob den

Im Folgenden wendet Gregor seine schon erwähnte weitere Scheidung der einfachen sinnlichen Erkenntnis in unmittelbares und mittelbares Erkennen an. Es gibt einfache, sinnliche Erkenntnisse, durch die ein Sinnending unmittelbar und an sich wahrgenommen werden kann, und ferner Erkenntnisse, durch die wir ein Sinnending nur mittelbar d. h. durch irgend ein Mittelglied erkennen [1].

Daß wir mit der äußeren Wahrnehmung sinnliche Gegenstände, etwa eine Farbe an der Wand, unmittelbar wahrnehmen, leuchtet ein [2].

Das sinnliche, einfache mittelbare Erkennen kommt für Gregor nur bei abwesenden sinnfälligen Dingen in Betracht [3].

Tieren beide Arten des sinnlichen Erkennens zuzusprechen seien. Ein einfaches sinnliches Auffassen glaubt er den Tieren unbedingt zugestehen zu müssen. Aber wie steht es um die komplexen Erkenntnisse dieser Art? Durch einen Wahrscheinlichkeitsbeweis, der sich durchaus auf Erfahrungsmomente stützt, will Gregor nachweisen, daß die Tiere auch eine komplexe sinnliche Erkenntnis haben: Wir sehen ein Tier, das einen sinnfälligen Gegenstand, etwa Brot, erblickt hat und nun darauf zueilt. Ein anderes Mal sieht es wohl auch das Brot, aber es geht nicht darauf zu. Also dies Sichhinbewegen erfolgt durch den Trieb, der durch das Sehen des Brotes bedingt ist. Dies setzt aber außer der simplex apprehensio des sinnlichen Gegenstandes noch eine notitia complexa, ein Urteil voraus, in welchem das Tier urteilt, dies sei jetzt für seine Existenz nützlich oder notwendig. — Ferner geht ein Tier, das etwa durch einen Wohlgeruch auf einen süßen Gegenstand aufmerksam geworden ist, darauf zu. Das ist aber nur dadurch möglich, daß es urteilt, dies Ding sei süß. — Von Jagdhunden erzählt man, wie sie auf ihrer Jagd nach dem Wild bei einer Wegkreuzung zuerst auf einem der Wege nach der Spur des Wildes suchen. Sofort, nachdem sie gefunden haben, hier sei das Wild nicht geflohen, machen sie sich auf der andern Fährte auf die Suche. Diese Tatsache, meint Gregor, setze beim Tiere ein Urteilen voraus, daß 1. das Wild nicht auf dem Wege, auf welchem es zuerst gesucht wurde, geflohen sei, und 2. schließt der Jagdhund daraus, daß er eben auf dem andern Wege seine Verfolgung fortsetzen müsse.

[1] I *Sent.* dist. 3 q. 1 a. 1 concl. 2, f. 37^{v} a: videtur quod de sensibilibus habeamus sensualem notitiam simplicem qua res sensibilis immediate secundum se sentitur, et aliquam qua mediante aliquo.

[2] *l. c.* patet quantum ad primam partem in sensibus exterioribus, per quos immediate sensibilia ipsa sentimus, v. g. colorem in pariete; nec aliquid experimur nos intueri per visum quo viso tanquam medio intueamur colorem in pariete. si enim aliquid aliud intueremur per visum medium inter ipsum et colorem, ita experiremur et cognosceremus nos illud videre, sicut experimur et cognoscimus nos videre colorem, quod non contingit.

[3] Vgl. § 4, 3 S. 50.

Wir denken an abwesende[1] Sinnendinge, erinnern uns an sie, d. h. wir haben von ihnen „etwas" im Gedächtnisse[2]. Dies bestätigt uns die Erfahrung auf das allerbestimmteste[3]. Daraus wird dann weiter auf die Tatsache einer mittelbaren Erkenntnis geschlossen. Wie wir bei der Erkenntnis mittels Erkenntnisbildern gesehen haben, zielt nämlich unser Denken und Wiedererinnern nicht unmittelbar auf die res extra, sondern auf das Erkenntnisbild (species) derselben, das nach der aktuellen Wahrnehmung der Gegenstände im Gedächtnis, zurückbehalten und aufbewahrt wird[4].

Neben der sinnlichen Erkenntnis gibt es aber auch ein geistiges Erkennen der sensibilia, und zwar ebenfalls ein einfaches und komplexes[5].

Von der Erwägung ausgehend, daß eine komplexe geistige Erkenntnis schon die einfachen Erkenntnisse voraussetzt[6], führt unser doctor authenticus für den zweiten Teil seiner

[1] Über die verschiedenen Arten von „abwesend" siehe § 4, 3 S. 50 Anm. 3.

[2] I *Sent.* dist. 3 q. 1 a. 1, concl. 2, f. 37^{v}a: probatur quia de sensibilibus absentibus habemus cogitationem et recordationem seu memoriam sensualem.

[3] *l. c.* antecedens per experientiam patet quantum ad hoc, sc. quod de sensibilibus habeamus cogitationem et recordationem seu memoriam sensualem. Hier zitiert Gregor Augustinus, *De Gen. ad litt.* VII c. 18 n. 24 (*PL* 34, 364), um nachzuweisen, daß unser Gedächtnis ein sinnliches Vermögen sei. Vgl. § 2 S. 31 Anm. 1.

[4] I *Sent.* dist. 3 q. 1 a. 1, concl. 2, f. 37^{v}a: quia talis cogitatio aut recordatio non terminatur immediate obiective ad res ipsas sensibiles extra, sed ad earum species in memoria existentes: quod probatur quia experimur quod quandocunque aliquid absens sensibile vel praeteritum cogitamus, intuemur aliquid simile illi sensibili, ita quod sic obicitur cognitioni nostrae et per ipsam cognoscitur, sicut color in pariete obicitur visioni nostrae cum actualiter ipsum in se ipso sentimus.

[5] I *Sent.* dist. 3 q. 1 a. 1, concl. 3, f. 37^{v}b: tertia conclusio est quod de sensibilibus possumus habere notitiam intellectualem et simplicem et complexam.

[6] I *Sent.* dist. 3 q. 1 a. 1, concl. 3, f. 38^{r}a: quod habeat (sc. intellectus notitiam) simplicem patet . . . quoniam omne habens notitiam complexam de aliquo habet notitiam simplicem terminorum vel eorum quae importantur per terminos illius complexi vel habuit, aut si sint aliquae primae notitiae complexae venientes in mentem absque praecedentibus notitiis simplicibus, saltem tales notitias simplices terminorum habere potest, ut docet experientia. Gregor verweist an dieser Stelle auf Averroes com. 21 u. 22, zu Aristoteles, *De an.* III, 6, 430 a 26 ff., f. 115^{r}AB. Vgl. § 3, 1 S. 35.

These folgenden Beweis. In den Naturwissenschaften gibt es Prinzipien und Sätze, die allgemeine Erkenntnisse darstellen. Nun eignet aber die Erkenntnis des Allgemeinen (notitia universalis) nur dem Intellekt, da unsere Sinne keine allgemeinen, sondern nur einzelne Urteile vermitteln können. Von den sinnlichen Potenzen wäre nämlich nur die sinnliche Urteilskraft des Menschen (virtus cogitativa) fähig, ein universelles Urteil zu bilden, da die virtus cogitativa unter den sinnlichen Potenzen das vollkommenste Vermögen ist. Allein Averroes, der sich auf die Autorität des Aristoteles stützt, sagt über die virtus cogitativa, daß sie ein individuelles Unterscheidungsvermögen sei, d. h. das nur individuell und nicht universell unterscheide [1]. Daß nur dem Intellekt und nicht der sinnlichen Wahrnehmung eine Erkenntnis des Allgemeinen zukommt, wird Gregor nicht müde, mit zahlreichen Stellen aus Averroes zu bekräftigen [2].

Wie oben die sinnliche einfache Erkenntnis von Gregor in eine unmittelbare und mittelbare eingeteilt wurde, so geschieht es auch bei der weiteren Einteilung der geistigen Erkenntnisse [3].

Was das unmittelbare geistige Erkennen angeht, so wissen wir, daß der Intellekt von den einzelnen Sinnendingen eine sichere (distincte et determinate) Erkenntnis gewinnen kann [4].

Es gibt aber auch ein geistiges Erfassen, das mittelbar d. h. auf die Erkenntnisbilder der Objekte gerichtet ist. Damit stehen wir am zweiten Teile unserer These [5]. Eine solche mittelbare Erkenntnis findet dort statt, wo wir Sinnendinge, die

[1] Averroes com. 6 zu Aristoteles, *De an.* III, 4, 429 a 24—29, f. 104^{v} E: virtus enim cogitativa . . . est virtus distinctiva individualis, sc. quod non distinguit nisi individualiter et non universaliter. — Ebenso Averroes com. 63 zu Aristoteles, *De an.* II, 6, 418 a 7—17, f. 59^{r} BC.

[2] Averroes com. 65 zu Arist., *De an.* II, 6, 418 a 20—25, f. 59^{v} F: et debes scire quod comprehensio intentionis individui est sensuum et comprehensio intentionis universalis est intellectus, et universalitas et individualitas comprehenduntur per intellectum. — Ebenso Averroes com. 19 zu Arist., *De an.* III, 5, 430 a 17—20, f. 111^{v} D: quia enim iudicamus per ipsum . . . etc.

[3] I *Sent.* dist. 3 q. 1 a. 1 concl. 4, f. 38^{v} a: quarta conclusio est quod de sensibilibus possumus habere notitiam intellectualem simplicem immediate ad illa sensibilia terminatam et mediante etiam terminatam.

[4] Vgl. § 5, 1 S. 60 ff.

[5] Vgl. oben Anm. 3 . . . et mediante etiam terminatam.

unsern Sinnen nicht gegenwärtig sind, durch den Intellekt erfassen. Die Tatsächlichkeit einer solchen Erkenntnis ist Gregor durch die Autorität Augustins [1], des Averroes [2] und des Aristoteles [3] hinreichend verbürgt. Nachdem er nämlich seine Gewährsmänner eingehend hat zu Worte kommen lassen, zieht er den Schluß, daß der Intellekt die durch die Sinne aufgenommenen Erkenntnisbilder schaut [4], daß wir also mit Recht von einem intellektiven mittelbaren Erkennen sprechen können [5].

Bis jetzt handelten wir nur von der Erkenntnis solcher abwesender Dinge, die wir schon einmal wahrgenommen haben.

---

[1] Dort wo Augustinus in *De trin.* X c. 7 n. 9 (*PL* 42, 978) die verschiedenen Meinungen über das Wesen der mens zurückweist, zeigt er, daß die vernünftige Seele — die nichts Körperliches ist — abwesende Körperdinge durch ihre Abbilder und Spiegelbilder, die sie in sich selbst schaut, erfaßt. — Vgl. auch *l. c.* c. 10 n. 16 (*PL* 42, 982).

[2] Averroes sagt com. 4 zu Arist., *De an.* III, 4, 429 a 18–21, f. 97^{v}E: „Die vernünftige Seele muß die Vorstellungsinhalte (intentiones) betrachten, die im Vorstellungsvermögen sind, wie ja auch die Wahrnehmung der Anschauung der Sinnendinge bedarf." Averroes will also offensichtlich, daß die Erkenntnis des Intellekts auf die im Vorstellungsvermögen liegenden Vorstellungsinhalte gerichtet ist; Averroes com. 5 zu Arist., *De an.* III, 4, 429 a 21—24, f. 101^{r}B. Hier vergleicht Averroes den Intellekt in seiner Erkenntnistätigkeit mit der äußeren Wahrnehmung in ihrer Tätigkeit des Wahrnehmens. Die Ähnlichkeit besteht darin, daß die Wahrnehmung und das Denken zwei Subjekte hat, nämlich den Gegenstand der Wahrnehmung bzw. des Denkens und den Träger, das Subjekt der Wahrnehmung bzw. des Denkens, d. h. den Menschen, der wahrnimmt und denkt. Der Unterschied besteht einzig darin, daß das Objekt der Wahrnehmung außerhalb der Seele ist, während das Objekt der intellectio in der Seele liegt, und das ist eben die species oder das vorgestellte Bild. — Vgl. den Text bei Gregor, I *Sent.* dist. 3 q. 1 a. 1, f. 38^{v}b.

[3] Es handelt sich um die Auslegung des Stagiriten *De an.* III 7, 431 a 14 ff.: *τῇ δὲ διανοητικῇ ψυχῇ τὰ φαντάσματα οἷον αἰσθήματα ὑπάρχει . . .* Die Phantasmata verhalten sich also zum Intellekt wie die Sinnendinge zur Wahrnehmung.

[4] I *Sent.* dist. 3 q. 1 a. 1, f. 38^{v}b: ex quibus omnibus evidenter patet ipsos sensisse quod cum sensibilia absentia intelligimus (quae prius sensibus praesentia intelleximus), intuemur eorum species, sicut sensus exterior intuetur immediate ipsa sensibilia. et inspiciendo species suas comprehendimus illa . . . hoc idem certius probatur per experientiam. Wir verweisen hier nochmals auf § 4, 3.

[5] Mit diesen Ausführungen über das intellektive Erkennen wird das in § 5, 1, S. 60—70 Gesagte ergänzt.

Auf welche Weise, fragt Gregor, ist eine Erkenntnis von Sinnendingen, die wir nie wahrgenommen haben, möglich[1]. Eine unmittelbare Erkenntnis ist doch von vornherein ausgeschlossen[2]. Ebensowenig können wir die sensibilia non sensata durch Erkenntnisbilder, die einmal mittels der Wahrnehmung aufgenommen worden sind, erkennen[3].

---

[1] I *Sent.* dist. 3 q. 1 a. 2, dub. 4, f. 43ra: pro quarto dubio, sc. qualiter intelligimus sensibilia quae nec actualiter sentimus nec unquam sensimus . . .

[2] *l. c.* . . . non est naturaliter possibile quod aliquis intelligat immediate in se ipso aliquid absens sensibile alias non sensatum ab eo. Gregor beweist diese These mit folgenden Momenten. 1. Wollte man eine unmittelbare Erkenntnis annehmen, dann müßte mit demselben Rechte ein Blindgeborener die Farben ganz genau (distincte) erkennen, was die Erfahrung widerlegt. 2. Überdies wäre in diesem Falle eine Sinneswahrnehmung überflüssig, da ja in unserem Beispiel der Sehende dem Blinden in der Erkenntnis der Farben nichts voraus hätte. 3. Wir haben eben gehört, daß wir abwesende, schon einmal wahrgenommene Sinnendinge nicht unmittelbar erkennen können. Um wieviel weniger ein sensibile nunquam sensatum! 4. Ferner könnte einer, dem irgend ein Sinn fehlt, gerade von den Sinnendingen, die nur durch diesen fehlenden Sinn vermittelt werden, ein Wissen, d. h. allgemeine Sätze von diesen Dingen, besitzen. 5. Außerdem zitiert Gregor Augustinus, *De trin.* XI c. 8 n. 14 (*PL* 42, 995): . . . neque enim vel intelligere possem narrantem, si ea quae dicit et si contexta tunc primum audirem, non tamen generaliter singula meminissem. qui enim mihi narrat v. g. aliquem montem silva exutum et oleis indutum, ei narrat qui meminerim species et montium et silvarum et olearum, quae si oblitus essem, quod diceret omnino nescirem et ideo narrationem illam cogitare non possem . . . ita fit ut omnis qui corporalia cogitat sive ipse aliquid confingat sive audiat aut legat vel praeterita narrentem vel futura pronuntiantem, ad memoriam suam recurrat et ibi reperiat modum atque mensuram omnium formarum quas cogitans intuetur. nam neque colorem quem nunquam vidit neque figuram corporis nec sonum quem nunquam audivit nec saporem quem nunquam gustavit . . . potest quisquam omnino cogitare . . . at si propterea nemo aliquid corporale cogitat nisi quod sensit, quia nemo meminit corporale aliquid nisi quod sensit.

[3] I *Sent.* dist. 3 q. 1 a. 2, dub. 4, concl. 2, f. 43rb: . . . sensibilia a nobis non sensata non possumus cognoscere in speciebus receptis a sensibus. Denn eine Erkenntnis durch Erkenntnisbilder geschieht entweder durch solche species, die von den sensibilia non sensata selbst herrühren, oder mittels species, die von andern, ähnlichen Dingen stammen. Der erste Fall trifft nicht zu, weil ein Erkenntnisbild nur durch die vorherige Erkenntnis eines Gegenstandes selbst verursacht wird. Es könnte ja sonst ein Blindgeborener von den sichtbaren Dingen species gewinnen, was sicher nicht richtig ist. Auch im andern Falle kommen wir zu verkehrten Konsequenzen. Solche von andern, ähnlichen Gegenständen gewonnenen Erkenntnisbilder könnten 1. spe-

So bleibt für die Erkenntnis der sensibilia non sensata nur eine unbestimmt allgemeine, ja verworrene Erkenntnis übrig. Gregor denkt sich dieselbe durch gebildete Erkenntnisbilder d. h. durch gebildete Begriffe vermittelt [1].

Wir finden also hier eine erste Erweiterung jener früher angegebenen Einteilung der Erkenntnisse. Das mittelbare Erkennen kann auch ein begriffliches Erkennen sein.

Um das Vorhandensein solcher gebildeter Erkenntnisbilder (species ficta) zu erweisen, beruft sich Gregor auf Augustinus [2], dessen diesbezügliche Stellen er ausführlich [3] interpretiert [4].

---

cies von ähnlichen nicht mehr wahrnehmbaren Dingen oder 2. species von ähnlichen, jetzt noch wahrnehmbaren Gegenständen sein. Indessen ein Sinnending kann nicht die einem andern Ding eigentümliche species hervorrufen; z. B. ein Ton das Bild einer Farbe. Ferner ist das Erkenntnisbild eines Dinges keineswegs das Mittel, um ein anderes Sinnending zu erkennen. Sonst könnte etwa ein Blinder durch die Bilder von Tönen die Farben erkennen, ein Tauber durch die species von Farben die Töne, usw. Auch Augustinus wird zur Bestätigung herangezogen *Epist.* I *Ad Nebr. Epist.* VII c. 3 n. 6 (*PL* 33, 70).

[1] I *Sent.* dist. 3 q. 1 a. 2, f. 43^{v}a: . . . sensibilia non sensata non possumus intelligere nisi aliqua specie ficta seu conceptu simplici sibi proprio; in conceptu autem communi iis et aliis possumus illa intelligere, non tamen distincte et in speciali, sed confuse tantum et quadam notitia generali communi illi et aliis.

[2] *l. c.* pro cuius conclusionis evidentia est notandum, secundum quod colligere possumus ex dictis beati Augustini, qui modum nostrae cognitionis diligentius et acquisitius caeteris quorum doctrinae ad nos devenerunt investigavit.

[3] Vgl. Gregor f. 43^{v}a et b und f. 44^{r}a et b.

[4] Wir besitzen von den res extra zwei Arten von Erkenntnisbildern (species, formae, imagines, intentiones), durch die und in denen wir die abwesenden Dinge erkennen können. Einige Erkenntnisbilder nämlich werden von den früher einmal wahrgenommenen Dingen durch unsere Sinne gewonnen und dann im Gedächtnis, das Augustinus auch die vis conservativa nennt, aufbewahrt und neugebildet. Andere species dagegen werden nicht von den Gegenständen gewonnen, sondern von uns gebildet und geformt. Gregor f. 43^{v}a zitiert Augustinus, *De trin.* IX c. 6 n. 10 (*PL* 42, 966): . . . nam et cum recolo Carthaginis moenia quae vidi et cum fingo Alexandriae quae non vidi . . .; *l. c.* c. 6 n. 11 (967): ista corpora aut praesentia sensu corporis tangimus aut imagines absentium fixas in memoria recordamur aut ex earum similitudine talia fingimus qualia nos ipsi, si vellemus atque possemus, etiam opere moliremur. — Ferner Aug., *De trin.* XIII c. 1 n. 3 (*PL* 42, 1014).

Damit sind unsere Ausführungen über die Erkenntnis sinnfälliger Dinge beendet. Es fragt sich, ob auch unsinnliche Objekte von uns erkannt werden können und auf welche Weise dies geschieht.

3. Die Erkenntnis der unsinnlichen Objekte.

Außer den sinnfälligen Dingen hat unser Erkennen auch unsinnliche Gegenstände, wie etwa den Intellekt und seine Tätigkeiten, den Willen und seine Akte zu Objekten. Können diese Dinge auch von uns erkannt werden und wie werden sie erkannt?[1] Das sind die beiden Fragen, mit denen wir uns hier beschäftigen.

Die erste Frage nach der Möglichkeit einer Erkenntnis unsinnlicher Dinge wird von manchen negativ beantwortet. Man weist darauf hin, daß nichts dem Intellekte mehr gegenwärtig sein müsse als dieser sich selbst. Wenn nun etwas Unsinnliches erkannt würde, so wäre dies hauptsächlich und in erster Linie unsere Seele und unser Intellekt. Allein, welche Verschiedenheit von Ansichten herrscht unter den Menschen über den Intellekt!

Eine Bestätigung dieser Ansicht soll in Folgendem liegen. Würde uns unser Intellekt bekannt sein, dann müßte er erkannt werden entweder unmittelbar durch sich selbst, oder mittels eines vom Intellekt in diesem selbst hervorgerufenen Erkenntnisbildes, oder endlich mittels eines abstrahierten und gebildeten Begriffes. Die erste Art der Erkenntnis besitzen wir vom Intellekte nicht; denn das, was wir unmittelbar in sich erkennen, ist für uns evident und bekannt. Zudem wird eine Erkenntnis der „evidentissima“ und „notissima“ nicht aus andern Erkenntnissen erworben, wie dies beim Intellekte der Fall ist. Wir versuchen ja gerade von andern Dingen aus zu einer Erkenntnis des Intellektes zu gelangen. — Auch die zweite Art, die Erkenntnis aus einem Erkenntnisbilde (species), trifft nicht

[1] I *Sent.* dist. 3 q. 2, f. 44^{v}b: Viso quod res creatae sensibiles naturaliter intelliguntur a nobis et qualiter, consequenter quaero, utrum res creatae insensibiles naturaliter a nobis intelligantur; *l. c.:* In declaratione quaestionis videbitur an huiusmodi res possunt a nobis naturaliter intelligi et qualiter.

zu. Denn nur dann erlangen wir auf natürlichem Wege von einem Dinge ein Erkenntnisbild, wenn das Ding uns unmittelbar in sich bekannt ist. — Was die letzte, dritte Art angeht, die Erkenntnis aus einem Begriff, so bildet diesen Begriff der Intellekt, entweder indem er sich selbst, oder indem er andere Intellekte erfaßt. Im ersten Fall bleibt die Frage bestehen, wie sich der Intellekt vor der Bildung jenes Begriffes selbst erkennen soll, d. h. in sich selbst und unmittelbar oder mittels eines Erkenntnisbildes. Auch der zweite Fall ist nicht zulässig; denn jeder Intellekt kennt sich selbst am besten. Also kann der Intellekt ebensowenig aus der Erkenntnis anderer Intellekte einen solchen Begriff von sich bilden, wie aus der eigenen Erkenntnis [1].

Gregor glaubt seinerseits an der Wahrheit und Realität unserer Erkenntnis der unsinnlichen Dinge nicht zweifeln zu dürfen. Besitzen wir doch tatsächlich manche Erkenntnisse von unsinnlichen Dingen, wie z. B. vom Intellekt und seinen Betätigungen, vom Willen und seinen Äußerungen und von den Engeln.

Die Art und Weise der Erkenntnis unsinnlicher Gegenstände [2] bestimmt Gregor auf Grund seiner Ausführungen über die Arten der Erkenntnisse im allgemeinen. Daß natürlich die sinnliche Erkenntnis hier außer Betracht bleibt, ist wegen des

[1] I *Sent.* dist. 3 q. 2, initium, f. 44^{v}b: confirmatur quia, si esset nobis cognitus intellectus noster, aut hoc esset, quia cognitus esset immediate in se ipso, aut in specie ab ipso causata in se ipso, aut in conceptu abstracto et ficto. non primo modo, quia quae sic cognoscuntur sunt nobis evidentissima et notissima, nec est necesse nos ex aliis acquirere notitiam de ipsis; constat autem quod non sic est de intellectu nostro, quin potius ex aliis rebus conamur devenire in notitiam eius. nec secundo modo, quia de nullo habemus naturaliter speciem, quae non fuerit nobis nota immediate in se ipsa. nec tertio modo, quia illum conceptum vel intellectus formaret apprehendendo se ipsum, aut apprehendendo aliquos alios intellectus: non primo modo, quia restaret quaestio, quomodo ante formationem conceptus illius cognosceret se ipsum an sc. in se immediate vel in specie; nec apprehendendo alios intellectus, quia nullus alius intellectus est sibi notior quam ipsemet sibi, et ideo multo minus ex notitia aliorum intellectuum potest et poterit formare huiusmodi conceptum de se quam ex propria.

[2] Die Meinung Prantls, *Gesch. der Logik* IV 10, Gregor behalte die Erkenntnis der res insensibiles der Offenbarung vor, wird wohl durch die folgenden Angaben über die verschiedenen Arten einer solchen Erkenntnis eine Korrektur erfahren müssen.

Gegenstandes, nämlich der unsinnlichen d. h. nicht durch die Sinne wahrnehmbaren Dinge, gegeben[1]. Es handelt sich also bloß um die intellektive Erkenntnis, die, wie wir oben gesehen haben, eine unmittelbare und mittelbare sein kann. Wir können die insensibilia unmittelbar in sich erkennen, d. h. die Erkenntnis ist auf kein drittes, gekanntes Mittelglied gerichtet. Andere Erkenntnisse gewinnen wir mittels eines im Intellekt hervorgerufenen, der Seele eigentümlichen Erkenntnisbildes. Dazu kommt noch eine neue Erkenntnisart der insensibilia: wir erkennen manche unsinnlichen Gegenstände mittels eines durch die intellektive Seele gebildeten Konzeptes[2].

Im Anschlusse an diese Scheidung teilt Gregor die unsinnlichen Dinge in drei Klassen ein. Die Richtigkeit seiner Einteilung, die in der Beweisführung eine Rolle spielt, ist ihm gewährleistet aus der eben angeführten Meinung seiner wissenschaftlichen Gegner, die ja die Möglichkeit einer Erkenntnis unseres Intellektes durch die oben gemachte Scheidung abzulehnen versuchen. Aber auch seine eigene Beweisführung soll die Unterscheidung rechtfertigen[3].

Gregor behauptet zunächst, daß es eine erste Klasse von unsinnlichen Dingen gebe, die unmittetbar in sich selbst erkannt werden könne[4]. Die drei Beweise für diese Behauptung enthalten zugleich die Aufzählung der zu dieser Klasse gehörenden insensibilia.

I. Zu den unsinnlichen Dingen, die unmittelbar in sich selbst erkannt werden, gehören die Erkenntnisbilder[5]. Die-

---

[1] I *Sent.* dist. 3 q. 2 a. 1, concl. 1, f. 45ra: ... non (cognoscuntur) per sensum quia res omnino insensibilis est.

[2] *l. c.* 44vb: ... videtur quod rem aliquam intelligi a nobis contingit tripliciter: sc. immediate in se ipsa ... vel quia cognoscatur in specie propria animae in intellectu causata vel tertio modo quod cognoscatur in aliquo conceptu de ipsa ab anima formato.

[3] I *Sent.* dist. 3 q. 2 a. 1, f. 44vb: ... praemitto distinctionem unam quae colligitur ex praecedenti et proxima quaestione.

[4] *l. c.:* prima conclusio est, quod quaedam insensibilia intelliguntur a nobis immediate in se ipsis.

[5] Vgl. S. 74 ff. Dort ist die Tatsache, daß der Intellekt Erkenntnisbilder abwesender, d. h. nie wahrgenommener Dinge bildet, behandelt worden. — In diesem Zusammenhange spricht Gregor zweifellos von den Erkenntnisbildern als Objekten unseres Erkennens. Vgl. § 4, 3 S. 57 f.

selben werden nämlich nicht durch Vermittlung eines Etwas, sondern direkt erkannt, genau so, wie das Auge unmittelbar die Farbe an der Wand schaut[1].

II. Zu der ersten Klasse der insensibilia gehört auch das Wissen um die Akte des eigenen Denkens und Wollens. Damit steht Gregor bei dem zweiten Beweise für die Tatsache einer unmittelbaren Erkenntnis von unsinnlichen Dingen. Aus der Erfahrungstatsache, daß jeder sein Denken an ein bestimmtes Einzelding erkennt, daß jeder das glaubt, was er glaubt, das will bzw. nicht will, was er eben will oder nicht will, schließt Gregor auf die unmittelbare Erkenntnis der Denk- und Willensakte usw. So wird z. B. der einzelne Akt des Fürwahrhaltens (actus credendi), den jemand von einem bestimmten Gegenstande zu haben weiß, durch den Intellekt erkannt[2]. Diese Intellektiverkenntnis ihrerseits stammt entweder aus dem Erkenntnisbild, das dem Gegenstande eigen ist, oder aus dem Denkbilde eines andern Gegenstandes, oder aus einem Begriff, oder unmittelbar aus sich selbst. Eine Erkenntnis des actus credendi mittels einer „species propria" — erster Fall — ist nicht möglich[3]. Auch der zweite Fall, ein Erkennen durch eine „species propria alterius", trifft nicht zu. Es leuchtet nämlich gar nicht ein, welches Erkenntnisbild eines andern Gegenstandes zur Erkenntnis des actus credendi führen sollte. Aus einer begrifflichen Erkenntnis — dritter Fall — können wir eine Erkenntnis eines solchen Aktes ebenfalls nicht schöpfen[4].

---

[1] I *Sent.* dist. 3 q. 2 a. 1, f. 45ra: Constat autem quod tales species intellectus non mediante aliquo intuetur, sed eas ita immediate sicut visus immediate intuetur colores . . .

[2] *l. c.:* actus igitur iste singularis credendi, quem quis noscit se habere de hac re signata, aut cognoscitur ab eo per sensum aut per intellectum. non per sensum, quia res omnino insensibilis est. igitur per intellectum.

[3] *l. c.:* non in specie propria: frustra enim poneretur, cum ipse per se ipsum sit praesens aeque ut species esset.

[4] *l. c.:* nec in conceptu, quia aut in aliquo conceptu singulari proprio vel in conceptu communi. non singulari, quia vel nullus alius est a specie, vel si esset idem, inconveniens esset de eo quod de specie; nec in conceptu communi, quia per illum non cognosceretur in singulari et distincte.

Da dieser Beweis auch für die Akte des Denkens und Wollens zu führen ist[1], können wir sagen: Jeder Mensch erkennt unmittelbar die Akte seines eigenen Denkens, Wollens, Nichtwollens und Glaubens[2].

III. Zu den unsinnlichen Dingen, die unmittelbar durch sich selbst vernehmlich sind, gehört neben den Erkenntnisbildern der abwesenden Dinge (1. Beweis), dem Wissen um die Akte des eigenen Denkens und Wollens (2. Beweis), auch das Wissen um das Wissen. Daß wir dies erkennen, belegt Gregor wiederum aus Augustinus. Der Intellekt erkennt nicht nur sich selbst unmittelbar, sondern auch, daß er etwas erkennt, etwas will usw.[3] Ausgehend von der Möglichkeit einer Selbsterkenntnis des Intellekts schließt nämlich Augustinus auf das Erkennen des Erkennens, auf das Wissen des Wissens[4]. Gestützt auf diese Autorität drückt Gregor diese Folgerung noch einmal selbst mit den Worten aus: „Mens scit se scire vel se scientem esse[5].

Es gibt aber auch unsinnliche Gegenstände, die vom Intellekt mittels besonderer von diesen Dingen verursachter Erkenntnisbilder erkannt werden[6]. Damit haben wir die zweite Klasse von insensibilia, zu denen Gregor die durch die actus intelligendi, credendi et volendi in der Seele hinterlassenen species

---

[1] *l. c.*: ut brevius fiat, probetur hoc de actu credendi, et eodem modo poterit probari de aliis.

[2] Ganz besonders eingehend stützt sich Gregor an dieser Stelle auf die Autorität Augustins, *De trin.* XIII c. 1 n. 3 (*PL* 42, 1014): Fidem porro ipsam etc.; *ebd.* c. 2 n. 5 (*PL* 42, 1017); *ebd.* c. 3 n. 6 (1017). Dazu bemerkt Gregor erklärend I *Sent.* dist. 3 q. 2 a. 1, f. 45^{r}a: non igitur ex aliquibus signis aut effectibus arguitive cognoscit quis suum velle . . . sed plane ex se immediate in se ipsa suam pervidet voluntatem.

[3] I *Sent.* dist. 3 q. 2 a. 1, f. 45^{r}a: . . . sicut intellectus aut mens intelligit se immediate, sic mens intelligit se intelligere illud quod intelligit, quando illud intelligit, et similiter intelligit se velle et se velle quod vult.

[4] Aug., *De trin.* X c. 3 n. 5 (*PL* 42, 976): ubi ergo nosse suum novit, si se non novit? nam novit quod alia noverit, se autem non noverit: hinc enim novit et quid sit nosse. quo pacto igitur se aliquid scientem scit quae se ipsam nescit? neque enim alteram mentem scientem scit, sed se ipsam. scit igitur se ipsam.

[5] I *Sent.* dist. 3 q. 2 a. 1, f. 45^{r}b.

[6] *l. c.* 45^{v}a: aliqua insensibilia intelliguntur ab intellectu in propriis speciebus ab ipsis causatis.

rechnet. Den Beweis dafür führt er im engsten Anschluß an Augustinus und aus Vernunftgründen.

Was die Autorität des hl. Augustinus angeht, so heißt es in *De trinitate* [1], daß wir uns in der Ewigkeit an unsern Glauben an die Trinität mittels eines zurückgebliebenen Denkbildes erinnern werden [2]. Und in den ‚Bekenntnissen' findet sich die Stelle: „Ich nenne irgend einen körperlichen Schmerz; auch er ist nicht vorhanden, wenn mich nichts schmerzt. Wären aber auch keine Bilder von ihm in meinem Gedächtnisse, so wüßte ich nicht, was ich sage, und ich könnte ihn nicht in der Erörterung von der Lust unterscheiden . . ." [3]. Aus all diesen Stellen, interpretiert Gregor, geht hervor, daß auch Augustinus für eine Erkennntnis der unsinnlichen Dinge mittels species eintritt [4].

In seinem eigenen Beweise führt Gregor aus: Wir machen die Erfahrung, daß wir durch unser Erinnern Akte des Glaubens, Erkennens und Wollens als vergangen und nicht mehr existierend erkennen. Jeder weis doch, er habe einmal etwas erkannt, gewollt oder an etwas geglaubt. Wenn diese Akte nun keine Erkenntnisbilder hinterließen, so müßten sie unmittelbar in sich selbst erkannt werden. Dies müßte also auch für jeden anderen Akt, d. h. auch für Akte, die man noch nie gehabt, gelten [5]. Die einzelnen Akte müssen demnach eigene Erkenntnisbilder hinterlassen, die dann in unserem Geiste aufbewahrt und nicht vernichtet werden. Diese Erkenntnisbilder vermitteln aber die Erkenntnis [6].

---

[1] Aug., *De trin.* XIV c. 3 n. 4 (*PL* 42, 1038f.).

[2] Vgl. *De trin.* XIV c. 8 n. 11 (*PL* 42, 1046) aliamque nunc trinitatem facit per suam praesentiam, retenta conspecta, dilecta; aliam tunc faciet per quoddam sui vestigium, quod in memoria praeteriens dereliquerit.

[3] *Conf.* X c. 15 n. 23 (*PL* 32, 789).

[4] I *Sent.* dist. 3 q. 2 a. 1, concl. 2, f. 45^{v}a: Ex his omnibus evidenter apparet secundum intentionem Augustini quod fidem non praesentem in nobis, sed praeteritam recordamur et cognoscimus non in se, sed in quadam sui specie vel imagine seu vestigio, quae omnia significant idem secundum eum quod in memoria nostra derelinquitur.

[5] *l. c.*: . . . sed non est secundum hoc maior ratio de uno actu quam de alio. igitur quilibet poterit semper cognoscere et recordari quemlibet actum intelligendi et volendi quem nunquam habuit . . . quod est contra experientiam.

[6] Als Bestätigung seiner Meinung fügt Gregor folgenden Gedanken hinzu: I *Sent.* dist. 3 q. 2 a. 1, concl. 2, f. 45^{v}a: praeterea si tales actus

Außer den beiden bis jetzt besprochenen Arten der Erkenntnis unsinnlicher Dinge führt Gregor noch ein Erkennen durch Begriffe, die von der Seele gebildet sind, ein[1]. Auch hier findet sich also, ähnlich wie bei der Erkenntnis der sensibilia non sensata[2], eine Erweiterung der allgemeinen Einteilung der Erkenntnisarten vor. Für das mittelbare Erkennen gibt es nach Gregor eine zweite Form: die begriffliche Erkenntnis. Zu dieser dritten Klasse gehören unsere Begriffe von den in allen Menschen vorhandenen intellektiven Seelen. Aus bestimmten Zeichen, Tätigkeiten und Bewegungen nämlich, als deren Prinzip man bei sich selbst die Seele erkannt hat, kann man schließen, daß dieser Mensch lebe und eine intellektive Seele als Bewegungsprinzip habe. Von dort aus wird man auf das Vorhandensein desselben[3] intellektiven Seelenwesens für alle Menschen schließen. Weiterhin gewinnt man daraus für alle Menschenseelen einen conceptus generalis, der nach Art der Erkenntnis der sensibilia non sensata die Erkenntnis anderer Intellektivseelen vermittelt[4].

Folgende Überlegung ergänzt Gregors Ausführungen. Wir können erkennen, ein Mensch lebe und besitze also eine Seele.

---

praeteriti possent immediate in se ipsis cognosci, eadem ratione et actus futuri, qui nec sunt nec unquam fuerunt, quod est manifeste falsum. et consequentia patet, quia nullam causalitatem in intellectu possunt habere praeteriti secundum se plus quam futuri, cum neutri sint aliqua entia in actu, et in potentia saltem magis naturaliter videantur esse futuri quam praeteriti, ac per hoc, si ex eis alia deberent posse intelligi, magis videretur hoc verum de futuris. et ideo cum ista sint absurda, concedendum est cum Augustino, quod tales non in se immediate, sed in suis repraesentativis derelictis cognoscuntur.

[1] *l. c.* 45^{v}b: tertia (sc. conclusio est) quod quaedam insensibilia intelliguntur a nobis in conceptibus fictis seu formatis per animam.

[2] Vgl. § 5, 2 „Die Erkenntnis der sinnfälligen Dinge". S. 74—76.

[3] Nicht im averroistischen Sinne zu verstehen. Hier ist eine individuelle Seele mit denselben d. h. allen Menschen gemeinsamen Eigenschaften verstanden.

[4] I *Sent.* dist. 3 q. 2 a. 1, concl. 3, f. 45^{v}b: nam unus homo potest cognoscere animam alterius, ex certis signis et operationibus et motibus quae in se cognoscit ex anima pervenire arguendo ipsum vivere et talem animam habere qualem ipse habet, ita quod de illo concludet quod aliquid habet in se, de quo verificatur conceptus generalis humanae animae, quem ex notitia quam habet de sua anima formavit. in quo quidem conceptu . . . intelliget alias animas rationales.

Deshalb können wir auch aus einer allgemeinen oder besonderen Erkenntnis heraus die Seele dieses Menschen erkennen. Diese Erkenntnis ist nämlich in folgender Weise denkbar. Entweder 1. schauen wir die Seele dieses Menschen in sich selbst, so wie wir unsere eigene Seele schauen. Das ist aber offenbar nicht der Fall. Oder 2. wir schauen die Seele mittels eines von ihr selbst hervorgerufenen Erkenntnisbildes. Auch dies trifft nicht zu, weil ein solches Erkenntnisbild eine unmittelbare Erkenntnis des Gegenstandes selbst voraussetzt. Oder 3. wir schauen die Seele mittels eines von uns gebildeten Begriffes, und das ist die These, die zu beweisen ist [1].

Zu den insensibilia, die in gebildeten Begriffen erkannt werden, gehören außerdem die substantiae separatae. Gewisse auf natürlichem Wege erkannte Wahrheiten führen uns nämlich auf das Wissen um die tatsächliche Existenz derselben. Und zwar kann die Kenntnis von diesen Substanzen keine unmittelbare sein oder eine solche, die durch besondere von ihnen hervorgerufene Erkenntnisbilder vermittelt wäre. Wir erkennen dieselben vielmehr aus Begriffen, die aus bekannten Begriffen gebildet worden sind. So ergeben etwa mehrere einfache, von bekannten Dingen (unmittelbar oder mittelbar) abstrahierte Begriffe einen complexen Begriff, der den substantiae separatae eigen ist. Dann sagen wir jenen Begriff von einem besonderen Objekte aus und gelangen zur Erkenntnis, daß jener complexe Begriff allem Seienden derselben Gattung eigentümlich ist. Auf diese Weise erkennen wir die substantiae separatae in jenem Begriffe [2].

---

[1] Gregor beruft sich hier auf einen Ausspruch Augustins, *De trin.* VIII c. 6 n. 9 (*PL* 42, 953f.): Neque enim cum corpus vivum movetur, aperitur ulla via oculis nostris ad videndum animum rem quae videri oculis non potest: sed illi moli aliquid inesse sentimus, quale nobis inest ad movendum similiter molem nostram, quod est vita et anima . . . animum igitur cuiuslibet ex nostro novimus et ex nostro credimus quem non novimus. non enim tantum sentimus animum, sed etiam scire possumus, quid sit animus, consideratione nostri: habemus enim animum.

[2] I *Sent.* dist. 3 q. 2 a. 1, concl. 3, f. 45^{v}b: Praeterea constat quod de substantiis separatis plures veritates naturaliter cognoscuntur a nobis; igitur et istae substantiae separatae: sed non immediate in se ipsis nec in speciebus propriis ab ipsis dum intelligerentur causatis, igitur ex conceptibus fictis ex

Noch ein zweites Beispiel gibt Gregor. Die aus der Erfahrung erwiesene Tatsache der Bewegung des Himmels läßt uns auf eine Ursache dieser Bewegung schließen. Diese Ursache, so schließen wir weiter, ist eine Substanz. Die Kreisförmigkeit der Bewegung führt uns zu der Annahme einer intelligenten Substanz, und aus der dauernden Kreisbewegung der Himmelskörper wird geschlossen, daß jener Beweger unkörperlich, immateriell sein muß. Aus all diesen einfachen Notionen gelangen wir zu einem ens, welches eine intellektuelle, immaterielle, unkörperliche Substanz ist; dies ist der conceptus proprius für alle substantiae separatae [1].

Eine ähnliche Schwierigkeit, wie sie rücksichtlich der noch nie wahrgenommenen Sinnendinge besprochen worden ist [2], erhebt sich bei der Erkenntnis von unsinnlichen Dingen, die man nie unmittelbar in sich erkennen konnte. Wie soll ein Mensch, der niemals gerecht war, also auch nie die Gerechtigkeit bei sich selbst unmittelbar geschaut hat, die Gerechtigkeit erkennen? [3] Und doch liegt eine solche Erkenntnis tatsächlich vor, wie sich daraus ergibt, daß auch ein ungerechter Mensch doch den Wunsch und Willen hat, gerecht zu sein. Dies könnte er aber nicht, wenn er nicht wüßte, was Gerechtigkeit und Gerechtsein ist [4].

---

nobis notis. unde ex quibusdam conceptibus simplicibus abstractis a rebus formamus unum complexum, qui proprius est substantiis separatis, et illum probamus de ente particulariter sumpto; ac per hoc cognoscimus illum conceptum complexum esse conceptum proprium entium aliquorum, et ex tunc illa in illo cognoscimus.

[1] Ob diese Ausführungen auch zu einem Schlusse auf den Himmelsbeweger berechtigen oder nicht, will Gregor hier nicht erörtern. *l. c.:* an tales deductiones sint efficaces ad concludendum talia praedicata de motore caeli vel non, non curo ad praesens.

[2] Vgl. § 5, 2 „Die Erkenntnis der sinnfälligen Dinge".

[3] I *Sent.* dist. 3 q. 2 a 2, dub. 4, f. 46ra: quartum dubium: an et quomodo quis cognoscat quaedam insensibilia, quorum nullum immediate novit in se ipso, sicut v. g. homo qui nunquam fuit iustus et per consequens, qui nunquam immediate intuitus est iustitiam aliquam singularem, potest noscere iustitiam?

[4] *l. c.:* quod autem aliquis (sc. iniustus) potest huiusmodi cognoscere iustitiam patet, quia aliquis talis potest desiderare et velle esse iustus: quod non posset, nisi nosset quid est iustitia et quid est esse iustum.

Zu dieser Schwierigkeit, sagt Gregor, habe sich Augustinus [1] ganz eingehend geäußert [2]. Wie Augustinus, so ist auch Gregor der Meinung, eine solche Erkenntnis werde durch besondere Begriffe vermittelt, die jeder besitze [3].

Die weitere Frage nach dem „Woher" dieser Begriffe [4] beantwortet Gregor ebenfalls mit Augustinus dahin, daß sie uns von Natur eingeprägt sind. So sagt Gregor: „Wie uns von Natur aus ein Streben nach Glück und Weisheit eingeprägt ist, so sind uns auch die entsprechenden Erkenntnisse dieser Strebungen von Natur aus gegeben. Ohne dieselben könnten wir nichts erstreben. Es hat daher jemand, der selbst nicht glücklich ist und auch noch keinen Glücklichen gesehen hat, dennoch eine Erkenntnis des Glückes. Ebenso liegt auch das Streben und die Kenntnis der Weisheit im Menschen, selbst wenn er nicht weise ist und auch keinen Weisen gesehen hat" [5].

Und nun zieht Gregor seine Folgerungen daraus. Aus diesen von Natur eingegossenen habituellen Erkenntnissen, mittels derer jemand beim Betrachten weiß, dies sei schön und gut, jenes aber nicht, bildet sich jeder den generellen Begriff von „gut" und „gerecht", von „Güte" und „Gerechtigkeit". In diesem Begriff erkennt auch der die Gerechtigkeit, der weder in sich selbst die Gerechtigkeit unmittelbar erkennt, noch die eines

---

[1] *De trin.* VIII c. 6 n. 9 (*PL* 42, 953 ff.): Quomodo nondum iustus iustum cognoscat quem diligit.

[2] I *Sent.* dist. 3 q. 2 a. 2, f. 46^{r}b: ad quartum dubium dicendum sicut ab Augustino potest haberi 8° de trinitate, ubi difficultatem praedictam prolixe pertractat . . .

[3] *l. c.:* talia cognoscuntur in propriis conceptibus, quos quis habet apud se ipsum.

[4] *l. c.:* sed unde huiusmodi conceptum habet in mente et cognoscit ipsum esse alicuius conceptum is qui nunquam aliquam rem vidit, cui conveniret ille conceptus, dicendum sicut . . . Augustinus . . .

[5] Ähnlich äußert sich Augustinus, *De trin.* VIII c. 3 n. 4 (*PL* 42, 949) neque enim in his omnibus vel quae commemoravi vel quae alia cernuntur sive cogitantur diceremus aliud alio melius cum vere iudicamus, nisi esset nobis impressa notitia ipsius boni secundum quod et probaremus aliquid et aliud alii praeponeremus. Gregor fügt interpretierend hinzu: *l. c.* 46^{r}b: sic etiam naturaliter nobis impressa est notitia boni et mali, iusti et iniusti sive recti et pravi per quam, cum aliquid opus aspicimus, statim ipsum bonum aut pravum censemus.

andern je erkannt hat[1]. So ist, was philosophiegeschichtlich bedeutsam ist, Gregor in gewisser Weise und Begrenzung mit Augustin Vertreter der Lehre von angeborenen Begriffen. Freilich scheinen sich diese Begriffe bei ihm auf eine ursprüngliche Richtung des Strebens, auf den Gedanken einer in der Gottebenbildlichkeit begründeten Richtung des Willens auf das Gute, Gerechte und Schöne zurückzuführen. Augustinische Motive dürften ihn hier leiten.

4. Die Gotteserkenntnis.

In aufsteigender Linie wurde im vorstehenden die Erkenntnismöglichkeit und Erkenntnisweise der geschaffenen Dinge, und zwar der sinnfälligen und unsinnlichen, belegt und auseinandergesetzt. Nach dem Pauluswort[2] müssen wir also jetzt, da die Vorbedingungen erfüllt sind, zur Gotteserkenntnis fortschreiten können.

An dieser Stelle ist es notwendig, genau den Fragepunkt klarzulegen, um den es sich bei Gregor handelt. Was hier in Frage steht, ist nicht der Beweis für die Existenz Gottes, obwohl auch dieser im Zusammenhange der Erörterungen zur Sprache kommt. Hier handelt es sich vielmehr um die Erkenntnis des Gegenstandes, von dem die Existenz ausgesagt wird, um die begriffliche Erkenntnis des Objektes: „Gott".

Ist nun eine solche Gotteserkenntnis auf dem Wege der Vernunft überhaupt möglich?[3] Nach der üblichen Methode seines Sentenzenkommentares bringt Gregor zunächst vier Argumente von Gegnern, die eine Möglichkeit der natürlichen Gotteserkenntnis bestreiten. Von diesen Argumenten sei hier nur das dritte erwähnt, welches davon ausgeht, daß nach Aristoteles jede begriff-

---

[1] *l. c.:* Ex hac igitur notitia habituali naturaliter insita, per quam quis novit hoc et illud cum illa considerat esse bona et recte facta, illud vero et illud non recte, qui naturaliter etiam format sibi conceptum generalem boni et iusti et bonitatis et iustitiae in quo generali notitia iustitiam cognoscit, qui nec in se ipso iustitiam habet quam immediate in se cognoscat nec alicuius alterius iustitiam in se ipsa cognovit.

[2] *Rom.* I 20: Invisibilia enim ipsius a creatura mundi per ea quae facta sunt intellecta conspiciuntur. Bei Gregor zitiert I. *Sent.* dist. 3 q. 1, f. 37ra.

[3] I *Sent.* dist. 3 q. 4, f. 49rb: . . . et ideo quaero, an deum possimus cognoscere naturaliter.

liche Erkenntnis ein anschauliches Sinnenbild (Phantasma) voraussetze, das doch bei Gott ausgeschlossen sei.

Diejenigen aber, welche eine natürliche Gotteserkenntnis behaupten, läßt Gregor auf folgende Argumente sich stützen:

1. Man beruft sich auf Johannes Damascenus [1], nach dem der Satz „Deum esse" von uns auf natürliche Weise erkannt werden könne. Daraus zieht man den Schluß, daß auch der inkomplexe Begriff „Gott" auf natürliche Weise für uns erkennbar sei. Denn die komplexe Erkenntnis eines wahren Urteils setzt die einfache inkomplexe Erkenntnis der Gegenstände, welche mit den Termini des Urteils gemeint sind, voraus, oder im Falle, daß bei beiden Termini derselbe Gegenstand gemeint ist, die Erkenntnis dieses bei beiden gemeinten Gegenstandes [2].

2. Man meint die Möglichkeit einer Gotteserkenntnis daraus ableiten zu können, daß die Philosophen so vieles von Gott auseinandergesetzt hätten [3]. Also müssen sie Gott erkannt haben, und deshalb ist Gott auf natürlichem Wege erkennbar.

Gregor selbst leugnet nicht die prinzipielle Möglichkeit einer natürlichen Gotteserkenntnis überhaupt. Für ihn liegt, wie schon oben erwähnt wurde, die Frage darin, wie eine solche Gotteserkenntnis möglich sei [4], d. h. wie man eine begriffliche Erkenntnis (notitia incomplexa) von Gott haben könne. Denn

---

[1] Johannes Damascenus, *Ἔκδοσις ἀκριβὴς τῆς ὀρθοδόξου πίστεως.* lib. I c. 4 (*PGr* 94, 797): *Ὅτι μὲν οὖν ἐστιν Θεὸς δῆλον.* Freilich fügt Johannes die Worte hinzu: *Τί δὲ ἔστιν κατ' οὐσίαν καὶ φύσιν, ἀκατάληπτον τοῦτο παντελῶς καὶ ἄγνωστον,* auf die Gregor kurz vorher Bezug genommen hat. Hier kommen dieselben nicht in Betracht, sondern allein der Anfang des Satzes; ebenso leugnet Gregor seinerseits, daß der Satz: „Deum esse" ein per se notum sei.

[2] I *Sent.* dist. 3 q. 4, f. 49ʳb: . . . notitia veri complexi praesupponit notitiam incomplexam eorum quae per terminos importantur, vel eius, si unum tantum importetur per utrumque.

[3] Es wird auf Aristoteles verwiesen, *Metaph.* XII c. 9, und auf Augustinus *De trin.* XV c. 2 n. 3 (*PL* 42, 1058): argumentum in libro Sapientiae, qui „de iis quae videntur bona non potuerunt scire eum qui est, neque operibus attendentes agnoverunt artificem; . . ." und man fügt hinzu: Non arguerentur autem, si non posset a nobis naturaliter deus cognosci; unde ibi (Augustinus): „A magnitudine speciei et creaturae cognoscibiliter poterit creator horum videri". *Sap.* XIII 1—5.

[4] I *Sent.* dist. 3 q. 4, f. 49ʳb: Postquam quaesitum est de modo cognoscendi creaturas, videndum est de modo cognoscendi deum.

ohne eine notitia incomplexa gäbe es von Gott auch keine notitia complexa, ohne irgendwelche Erkenntnis des Terminus „deus“ auch keine Erkenntnis des Satzes „Deus est“ [1]. Es genüge deshalb nicht, zu sagen, Gott werde per discursum aus den Geschöpfen erkannt. Vielmehr müsse man fragen, wie Gott entweder vor oder nach dem discursus durch eine einfache Erkenntnis erkannt werden könne.

Die Unterscheidung einer intuitiven und abstraktiven Erkenntnis, die Gregor aus dem paulinischen videre facie ad faciem und videre per speculum abgeleitet hat, läßt ihn zunächst nach der Möglichkeit der intuitiven Gotteserkenntnis fragen, die indes nicht weiter behandelt wird, da eine solche ja selbstverständlich auch von ihm geleugnet wird [2].

Es bleibt also für die Art und Weise der natürlichen Gotteserkenntnis nur die mittelbare (abstraktive) Erkenntnis übrig. Dieses mittelbare Erkennen könnte nun durch Erkenntnisbilder (species) [3] oder, wie wir bei der Erkenntnis der sensibilia non sensata gehört haben, durch von uns gebildete Begriffe (conceptus) geschehen [4]. Eine Gotteserkenntnis mittels Erkenntnisbilder (species) aber ist nicht möglich. So behauptet Gregor zunächst: Gott wird nicht in einem ihm eigentümlichen Erkenntnisbild (species), d. h. nicht in einem ihm eigentümlichen einfachen Begriff, der ihn repräsentiert, erkannt. Wir können nämlich von einem Gegenstande eine ihm eigene species oder einen ein natürliches Bild von ihm gebenden Begriff (conceptus naturaliter repraesentativus) nur dann besitzen, wenn wir

[1] I *Sent.* dist. 3 q. 4 a, f. 49^{r}b: difficultas quaestionis est principaliter de notitia incomplexa quae haberi potest de deo naturaliter. nam nisi aliqua talis esset nobis possibilis, nullam veritatem complexam de deo scire possemus, cum omnis notitia complexa seu complexi exigat necessario notitiam incomplexam rei de qua formatur complexum illud. Vgl. § 5, 2 S. 72, Anm. 6.

[2] *l. c.:* Prima (conclusio) est: deus non est a nobis naturaliter pro statu viae cognoscibilis immediate in se ipso . . . probatur . . . quoniam omne quod cognoscitur in se ipso immediate cognoscitur intuitive. deum autem intuitive non possumus naturaliter cognoscere . . . quia secundum Apostolum visio facialis dei non habetur in hac vita. videre autem deum facialiter (49^{v}a) nihil aliud est, quam videre ipsum in se ipso immediate, sic quod nihil aliud medium terminet visionem.

[3] Vgl. § 4, 3.

[4] Vgl. § 5, 2: Die Erkenntnis der sensibilia non sensata. S. 74—76.

den Gegenstand bereits einmal unmittelbar in sich erfaßt haben [1].

Auf diesem Wege gelangt Gregor zu seiner eigenen Auffassung. Eine dreifache Art der Gotteserkenntnis unterscheidet er: die Erkenntnis durch einen Gott eigentümlichen, von den Dingen abstrahierten, zusammengesetzten Begriff, durch einen Gott eigentümlichen, freigebildeten, einfachen Begriff und durch einen von den Dingen abstrahierten, einfachen (nicht Gott eigentümlichen) Gemeinbegriff.

1. Wir können einen Gott eigentümlichen Begriff aus einfachen, von den Dingen abstrahierten Begriffen zusammensetzen und einen solchen zusammengesetzten Begriff dann von dem besonderen Objekte, d. h. Gott, als ihm zukommend erweisen. Solche hier in Frage stehende zusammengesetzte Begriffe sind die Begriffe eines notwendigen Seins, eines höchsten Gutes, einer unbegrenzten Weisheit, eines Wesens von unendlicher Macht usw. Sie lassen sich in der angegebenen Weise bilden und von einem besonderen Objekte (ens particulariter sumptum) aussagen. Deshalb können wir Gott in einem zusammengesetzten, ihm eigentümlichen Begriff erkennen [2].

2. Wir können frei (ad placitum, natürlich nicht rein willkürlich) einen einfachen Begriff bilden, in dem Gott mitgemeint (conotiert) ist, und dann die Anwendbarkeit desselben auf Gott erweisen. Ein solcher Begriff ist der Begriff „schaffend“ (crea-

---

[1] I. *Sent.* dist. 3 q. 4, concl. 2, f. 49^{r}b: secunda (sc. conclusio) quod (deus) non est cognoscibilis in aliqua propria specie aut conceptu simplici sibi proprio naturaliter eius repraesentativo; *l. c.* 49^{v}a: probatur: . . . tum quia nullius rei propriam speciem vel conceptum naturaliter repraesentativum possumus habere naturaliter, nisi quam immediate in se ipsa apprehendere possumus . . . tum quia per nullam speciem vel talem conceptum aliquid cognoscitur, quod non sit praecognitum immediate in se ipso.

[2] I *Sent.* dist. 3 q. 4, concl. 3, f. 49^{v}a: . . . tertiam conclusionem probat, quia aliquem proprium conceptum deo possumus componere ex conceptibus simplicibus ex aliis rebus abstractis et illum probare de ente particulariter accepto. igitur possumus deum cognoscere in aliquo conceptu composito sibi proprio . . . nam huiusmodi conceptus: „necesse esse“, „summum bonum“, „sapientia infinita“, „ens infinitae potentiae simpliciter“, item: „ultimus finis“ et „universale bonum universi“ et si aliqui alii conceptus sibi proprii possint evidenter probari de ente particulariter sumpto . . .

tivus). Hinsichtlich desselben sucht Gregor im einzelnen zu zeigen, daß er erstens einfach und zweitens freigebildet ist. Er ist einfach, d. h. in seinem eigenen Begriffsinhalt bezeichnet er nicht mehreres, wenn er auch hinsichtlich der Beziehung auf die gemeinten Gegenstände auf mehreres geht, nämlich den unmittelbar gemeinten Gegenstand und den mitgemeinten (connotierten). Er ist ferner freigebildet (ad placitum, ex institutione tantum); denn wir haben ihn nicht von einem gegebenen Gegenstande abgezogen, dessen Bild er uns dann böte (als repraesentativum dieses Gegenstandes). Endlich läßt sich auch erweisen (was durchzuführen natürlich nicht schon hierher gehört), daß dieser Begriff „creativus" einem bestimmten partikulären Gegenstande — nämlich Gott — zukommt [1].

3. Die dritte Form endlich, in der Gott erkannt wird, geschieht durch einen einfachen, von den Dingen abstrahierten Gemeinbegriff. Da ein solcher Gemeinbegriff nicht Gott eigentümlich ist, wie die ersten beiden, so ist die durch ihn sich vollziehende Erkenntnis keine eigentümliche und deutliche (propria et distincta), sondern eine allgemeine und verworrene (communis et confusa). Dabei ist zu bemerken, daß es sich hier nicht um eine dritte Art der Erkenntnis neben den beiden vorhergehenden handelt, sondern, wie die Begründung Gregors

[1] I *Sent.* dist. 3 q. 4, f. 49^{r}b: Quarta (sc. conclusio est) quod (sc. deus est cognoscibilis) etiam in aliquo conceptu simplici proprio ad placitum instituto et conotativo. *l. c.* f. 49^{v}a ... probatur quia aliquis conceptus conotativus, sicut conceptus cui correspondet in voce iste terminus „creativus", proprius est deo, et probari potest de ente vel etiam substantia particulariter ... est autem iste conceptus simplex in se, quamvis plura significet sive aliquid significet et aliquid aliud consignificet ... item est institutus ad placitum et non naturaliter est alicuius rei repraesentativus, sicut et quodlibet signum mentale vel vocale conotativum. nam conceptus naturaliter repraesentativus praecise eam rem repraesentat et significat, pro qua etiam potest supponere ... conceptus huiusmodi talis est in esse ficto et imaginato, qualis res cuius est conceptus est in esse reali extra animam. unde conceptus albedinis talis est in esse ficto et intentionali, qualis albedo extra in esse reali, ita quod ipse potest dici albedo ficta, sicut species coloris vocatur color intentionalis; et ideo talis conceptus nihil aliud significat praeter eam rem, cui est sic similis et pro qua potest supponere. quapropter conceptus conotativus, sive affirmativus sive negativus, nihil repraesentat naturaliter, sed ex institutione tantum ...

zeigt, um eine Erkenntnisform, die in den beiden vorhergehenden enthalten ist und ein gemeinsames Moment derselben ausmacht.

Hierbei geht Gregor aus von dem schon unter 1. festgestellten Ergebnis, daß wir Gott durch einen ihm eigentümlichen Begriff erkennen (deus est cognoscibilis in aliquo conceptu proprio composito). Er untersucht nun die verschiedenen logischen Möglichkeiten, die sich bei der näheren Bestimmung der Natur eines solchen Begriffes (conceptus) ergeben. Die Merkmale (conceptus simplices), aus denen ein solcher Gott eigentümlicher, zusammengesetzter Begriff besteht, können nämlich logisch genommen, vierfacher Art sein [1].

Diese Merkmale (conceptus simplices) sind nämlich entweder (1.) alle Gott und den übrigen Dingen gemein, oder der Begriff besteht (2.) aus einem Merkmal, das Gott und den Kreaturen gemeinsam ist, und einem eigentümlichen, oder (3.) er besteht ausschließlich aus Merkmalen, die den Kreaturen eigentümlich sind, oder endlich (4.) alle diese Merkmale sind nur Gott eigentümlich [2].

In den beiden ersten Fällen haben wir das zu Erweisende. In jedem derselben schließt der Gott eigentümliche zusammengesetzte Begriff einen Gott und den Kreaturen gemeinschaftlichen Begriff — eben jenes gemeinschaftliche Merkmal — ein. Durch dieses Merkmal wird Gott erkannt, aber noch nicht in einem nur Gott eigentümlichen Begriff und noch nicht distinkt [3].

Die dritte jener logischen Möglichkeiten ist in vorliegendem Falle tatsächlich ausgeschlossen; denn wenn jedes jener Merk-

---

[1] I *Sent.* dist. 3 q. 4 a., f. 49^{v}a: quintam conclusionem, sc. quod deus est cognoscibilis in aliquo conceptu simplici communi, non tamen cognitione propria et distincte (lies distincta), probo: nam deus est cognoscibilis in aliquo conceptu proprio composito ut patet ex tertia conclusione (d. h. die erste Art der begrifflichen Gotteserkenntnis).

[2] *l. c.:* tunc sic: aut ille conceptus est compositus ex conceptibus simplicibus, quorum quilibet est communis deo et aliis — erster Fall —, aut ex aliquo communi et aliquo proprio — zweiter Fall —, aut praecise ex propriis creaturis — dritter Fall, — aut praecise ex propriis deo — vierter Fall.

[3] *l. c.:* quicunque duorum primorum modorum detur, habetur propositum. nam illo conceptu communi ipse cognoscetur, non autem cognitione propria et distincta, sicut nec in aliquo conceptu communi pluribus aliquid illorum distincte cognoscitur . . .

male nur den Kreaturen eigentümlich wäre, so würde dieses auch von dem ganzen Komplex gelten. Ein aus solchen Merkmalen zusammengesetzter Begriff könnte also auch Gott nicht zukommen [1].

Aber auch die vierte jener logischen Möglichkeiten ist hier ausgeschlossen. Gregor greift hier zurück zu seiner uns schon bekannten Unterscheidung von Vorstellungen, die ein natürliches Bild des Gegenstandes geben (conceptus naturaliter repraesentativus) und von freigebildeten Vorstellungen (conceptus significativus ex institutione). Rein nach der logischen Möglichkeit betrachtet, könnte nun wieder eine Vorstellung (conceptus) von Gott, die aus lauter nur Gott eigentümlichen Merkmalen bestände, doppelter Art sein. Entweder würde darunter wenigstens ein Merkmal sich finden, das vom Gegenstande ein natürliches Bild gibt (conceptus naturaliter repraesentativus), oder es wird kein solches natürlich repräsentierendes Merkmal vorhanden sein.

Der erste Fall ist beim natürlichen Gottesbegriff ausgeschlossen, da, wie früher schon bewiesen wurde, ein solches natürliches und eigentümliches Bild des göttlichen Wesens in unserem erkennenden Geiste unmöglich ist.

Im zweiten Falle müßten alle Merkmale, da keines ein natürliches Bild (conceptus naturaliter repraesentativus) sein soll, freigebildete Vorstellungen (conceptus ex institutione significativi) sein. Solche freigebildete Vorstellungen aber setzen, wenn sie zunächst auch auf andere freigebildete zurückgeführt werden können, zuletzt doch, da ein regressus in infinitum unmöglich ist, in ihrer psychologischen Entstehung ein natürliches Erkenntnisbild (conceptus naturaliter repraesentativus) voraus. Es würde also dieser Fall doch wieder auf den eben schon zurückgewiesenen zurückführen. Derselbe ist darum gleichfalls ausgeschlossen [2].

---

[1] *l. c.:* tertius vero modus dari non potest, quia conceptus compositus ex propriis creaturarum praecise nullo modo potest deo convenire, sicut nec conceptus aliquis uni rei proprius alicui alteri convenit.

[2] *l. c.:* si vero dicatur quartum, aut aliquis illorum erit naturaliter repraesentativus aut nullus; primum non potest dari, quia nullum talem con-

Der natürliche Gottesbegriff kann sich daher nicht ausschließlich aus Merkmalen, die nur Gott eigentümlich sind, zusammensetzen (4); ebensowenig wie aus solchen, die nur der Kreatur eigentümlich sind (3); er muß also wenigstens ein Merkmal einschließen, das Gott und den Kreaturen gemeinschaftlich ist, woraus dann die oben schon gezogene Schlußfolgerung über die Gotteserkenntnis durch einen solchen Begriff sich ergibt.

Hinsichtlich der Beweise für die Existenz Gottes beschränkt sich Gregor auf die Untersuchung der im Anschluß an Anselms Gottesbeweis im Proslogium in der Scholastik üblichen Frage, ob der Satz: „Deum esse" ein per se notum sei [1].

Da bei Gregor nichts wesentlich Neues geboten wird, so wird es genügen, seine Behandlung der Frage hier kurz zu charakterisieren und mit anderen Auffassungen in Vergleich zu bringen.

Gregor schickt zunächst ganz allgemein voraus, daß man die Ausdrucksweise: „Ein Satz, wie: »Deum esse, ist ein per se notum«" in einem doppelten Sinne verstehen könne. Entweder sei darunter der Satz als solcher verstanden, oder der durch den Satz bezeichnete, nach seiner Totalität genommene Inhalt (totalia et adaequata significata) [2]. Vom Satze als solchem könne man aber nicht sagen, er sei von sich selbst einleuchtend [3].

---

ceptum proprium deo habere possumus naturaliter . . . si nullus est talis, igitur omnes sunt instituti ad significandum. omnis autem conceptus significativus ex institutione praesupponit apprehensionem rei in se vel in specie aliqua aut conceptu ad quem significandum instituitur . . .

[1] Für Gregor kommt hier nicht die sachliche metaphysische Frage in Betracht, ob es zu Gottes Wesen gehört, zu existieren; vielmehr handelt es sich um die formale logische Seite dieser Frage, ob aus dieser metaphysischen Erörterung heraus Gottes Existenz für den Gebildeten und Sachkundigen ein per se notum, d. h. unmittelbar gewiß sein kann.

[2] I *Sent.* dist. 2 q. 1, f. 35ra: . . . tam aliquas propositiones quam earum totalia et adaequata significata consuevimus dicere per se notas et per se nota. — Über den objektiven Inhalt (significatum) siehe diese Abhandlung, 3. Abschnitt. § 7 und 8.

[3] *l. c.*: . . . propositio tamen non dicitur proprie per se nota . . . aut enim dicitur per se nota, quia simpliciter per se cognita et apprehensa, aut quia per se cognita est esse vera . . . sed nec primo modo, quoniam tunc quaelibet propositio tam vera quam falsa dicenda esset per se nota, cum

So versteht also Gregor unter einer propositio per se nota stets den durch den Satz bezeichneten unmittelbar einleuchtenden Inhalt (significatum) des Satzes [1].

Ist nun der im Satze: „deus est" bezeichnete Inhalt ein per se notum? Die Antwort darauf ergibt sich aus Gregors eigenen früheren Ausführungen und aus der Widerlegung der Ansicht des Aegidius von Rom. Zunächst muß eine propositio per se nota nach Gregor eine unmittelbare Erkenntnis sein, d. h. eine Erkenntnis, die keiner außer ihr liegenden mehr bedarf [2]. Nun setzt aber die Erkenntnis des Satzes „Deus est" ein Erkennen des Terminus „Deus" voraus, und außerdem kann für das Objekt „Gott", wie ausgeführt wurde, keine unmittelbare Erkenntnis erwiesen werden. Wir können also in unserem Falle nicht von einer propositio per se nota sprechen [3].

Für Aegidius von Rom ist der Satz: „Gott existiert", ein solcher, der zwar nicht jedem, wohl aber den Weisen, der das Enthaltensein des Prädikates „Existenz" in dem Subjekte „Gott" erkenne, aus sich evident ist [4]. Dies bestreitet Gregor. Wenn sich Aegidius für diese letzte Behauptung auf Anselms ontologischen Gottesbeweis und auf Augustinus beruft, so meint Gregor, Anselm habe den Satz von der denknotwendigen Existenz dessen, über welches hinaus kein Größeres gedacht werden kann, nicht als eine propositio per se nota hingestellt,

---

quaelibet sive prolata sive concepta possit per se apprehendi et cognosci ab intellectu, nec secundo modo, quia nulla propositio potest cognosci esse vera, nisi cognoscatur suum significatum.

[1] I *Sent.* dist. 2 q. 1 a 1, f. 35ra: . . . non ipsa (sc. propositio), sed eius significatum proprie dicitur esse per se notum. — Ebenso *l. c.* 35rb: illa quae dicuntur proprie per se nota, non sunt ipsae propositiones, sed earum significata.

[2] Vgl. § 7, 1.

[3] I *Sent.* dist. 2 q. 1 a. 2, f. 36rb: . . . haec non est per se nota „Deus est", . . . quia impossibile est aliquid esse per se notum de aliquo subiecto, nisi sciatur quid illud subiectum significat quo scito aeque est notum vel ignotum praedicatum verificari de subiecto . . .

[4] Die Bedingungen, die Aegidius für jeden unmittelbar gewissen Satz aufstellt und die er dann als dem Satze „Gott ist" zukommend nachzuweisen sucht, finden sich bei Baeumker, *Die Impossibilia des Siger von Brabant* (Münster 1898, *Beiträge* II, 6) S. 139 — der Text des Aegidius von Rom (I *Sent.* dist. 3 q. 1 a. 2) ist abgedruckt bei Daniels, *Zur Geschichte der Gottesbeweise* (Münster 1909, *Beiträge* VIII, 1—2) S. 72ff.

sondern auch zu beweisen versucht[1]. Was im besonderen jener Hinweis des Aegidius angeht, diese evidente Erkenntnis des „Deum esse" komme dem Weisen zu, so kann dies Gregor nicht gelten lassen. Es fehle nicht an solchen, denen der dem Worte „Gott" beizulegende Inhalt gar wohl bekannt sei, ohne daß sie deshalb den Satz: „Gott existiert", als eine propositio per se nota anerkennen[2].

Aus dem Gesagten und aus besonderen Ausführungen gegen Thomas[3], Duns Scotus und Ockham leuchtet Gregors Grundeinteilung der Erkenntnisse in unmittelbares und mittelbares Erkennen, die er aus Augustinus ableitete, hervor. Das „notum per se" ist die unmittelbare[4] Erkenntnis, die beim Erkennen des Objektes „Gott" sowohl, als auch beim Erkennen des Satzes: „Deus est", ausgeschlossen ist. Das „notum quoad nos" dagegen ist das mittelbare Erkennen, das bei der Erkenntnis Gottes und seiner Existenz im oben dargelegten Sinne zur Anwendung kommt.

[1] I *Sent.* dist. 2 q. 1 a. 2, f. 36^{r}b: . . . non enim haec est per se nota: „quo maius non potest cogitari, est", immo eam conatur Anselmus probare in suo Proslogio.

[2] *l. c.:* 36^{v}a: dico enim quod non quilibet sciens quid dicitur per hoc nomen „Deus" eo modo quo scimus sive alia notitia assentit huic propositioni, immo dico, quod nullus assentit ei propter solam terminorum notitiam.

[3] Nach Werner III, S. 31 f. und Anm. 2 u. 3 weist Gregor jene von Thomas von Aquino gemachte Unterscheidung zurück, nach welcher der Satz: „Gott existiert" zwar an sich objektiv ein von selbst einleuchtender Satz sei (propositio per se nota), da das Prädikat im Subjekt enthalten ist, aber subjektiv für unseren Intellekt (notum quoad nos) kein analytischer Satz sein kann, da wir das Enthaltensein der Existenz im Wesen Gottes nicht ohne weiteres einsehen können. Es kann keine Wahrheit geben, führe Gregor aus, von der wir wissen können, sie müsse ein per se notum sein, ohne daß sie uns auch tatsächlich als ein solches notum per se einleuchte. — An der von Werner angeführten Stelle konnte ich diese Ausführungen, besonders jenes angeführte Zitat trotz genauen Nachsuchens nicht auffinden.

[4] I *Sent.* dist. 2 q. 1 a. 2, f. 36^{v}a: . . . non cuilibet potenti uti ratione potest absque alterius extrinseci notitia esse naturaliter notum, deum esse; igitur deum esse non est per se notum . . . (36^{v}b) non cuilibet potenti uti ratione illa propositio, quam format beatus, vel alia sibi aequivalens in significando potest absque alterius extrinseci notitia esse naturaliter nota; igitur illa non est per se nota . . . propositiones per se notae naturaliter veniunt homini in mentem, . . . illa autem, quam beatus habet, non naturaliter, sed supernaturaliter et gratuite causatur in mente eius. Mit diesen Worten widerlegt Gregor die Ausführungen des Duns Scotus und Ockham.

§ 6. Würdigung.

Fassen wir das bisher über das Erkennen Gesagte zu einer kurzen Würdigung zusammen.

Schon bei den Ausführungen über den Begriff der Erkenntnis[1] wurde auf die verschiedenen modernen Probleme hingewiesen, die bei Gregor bereits berührt werden.

Was die Arten der Erkenntnis[2] anlangt, so verdient das intuitive und abstraktive Erkennen eine besondere Behandlung. Neben der äußeren Wahrnehmung, dem sinnlichen Erkennen als dem Ausgangspunkt der Erkenntnisentwicklung, sowie der Erfahrung, betrachtet Gregor den intuitiven Akt der Seele als eine natürliche Form unseres Erkennens. Diese intuitive Erkenntnis erstreckt sich nicht nur auf die äußere Erfahrung (Erkennen durch die Sinne), vielmehr besitzt der Intellekt auch auf dem Gebiete der inneren Erfahrung sichere und evidente Erkenntnisse[3]. Die Intuition bildet die Voraussetzung für die abstraktive Erkenntnis[4].

Das zeigt sich bei Gregors Annahme einer Erkenntnismöglichkeit mittels der Erkenntnisbilder (species) und ohne dieselben. Gregor schaltet nicht wie Durandus, Petrus Aureoli, Ockham u. a., die species beim Erkennen rundweg als überflüssig aus. Die Erkenntnisbilder sind vielmehr, wie schon ausgeführt wurde, für das Erkennen abwesender, aber schon einmal erkannter Objekte unbedingt notwendig. Aber das Vorhandensein dieser Erkenntnisbilder ist bedingt durch eine vorherige intuitive und unmittelbare Erkenntnis der Gegenstände.

Außerdem wird unsere oben im Zusammenhange der Ausführungen über das Erkennen ohne die Erkenntnisbilder (species) gestellte Frage nach dem „Wie“ eines solchen Erkennens gerade durch den Begriff der Intuition erklärt werden können.

---

[1] Vgl. S. 38 f. [2] Vgl. S. 43 ff.

[3] I *Sent.* dist. 3 q. 3 a. 1, f. 47[r] a: ex his sequuntur quaedam: unum est quod est quaedam notitia sensualis intuitiva et quaedam abstractiva . . . similiter in intellectu est quaedam notitia intuitiva et quaedam abstractiva tam rerum sensibilium quam insensibilium. Vgl. § 4, 2 S. 49 und § 5, 3 S. 77 ff.

[4] Vgl. S. 69 Anm. 3.

Die unklare Vermengung des Psychologischen und Logischen bei der Auffassung der Erkenntnisbilder ist schon oben festgestellt worden. Wir könnten demnach von einem „Psychologismus" reden, nach welchem der Empirist Gregor nicht zu einer klaren Unterscheidung des Subjektiv-Psychologischen und des Objektiv-Logischen gelangt ist.

Wichtiger aber erscheint in diesem Zusammenhange die Frage nach Gregors Stellung in der Philosophiegeschichte. Denn es wird im Sinne dieser historischen Arbeit liegen, das, was lebendig war, in seinen Lebensbedingungen zu begreifen [1] und in den Rahmen jener Zeit einzuordnen. Vergegenwärtigen wir uns zu diesem Zwecke kurz die philosophischen Hauptrichtungen, die zur Zeit Gregors vorhanden waren. Den beiden großen Schulen des thomistischen und scotistischen Realismus stellte sich in heftigster Reaktion eine neue gegenüber. Wenige Jahre nach dem Tode des Duns Scotus (1308) entbrannte das Universalienproblem, das schon am Anfang der Scholastik im 9. und 10. Jahrhundert aufgetaucht, das später gegen Roscelin zugunsten des Realismus entschieden worden war, mit erneuter Wucht. Wiederum standen sich Realisten und Nominalisten gegenüber. Abgesehen von Durandus von St. Pourçain, Petrus Aureoli, war Wilhelm von Ockham der einflußreichste und entschiedenste Vertreter des Nominalismus [2].

Welcher dieser drei Schulen ist Gregor beizuzählen?

Eine erste Antwort auf unsere Frage gibt uns der Hinblick auf das Milieu, in welchem Gregor lebte. In der biographischen Einleitung sowohl, als auch später, wurde der Einfluß der Pariser Ockhamistenschule auf Gregor besonders betont [3]. Wenn sich auch Gregor, was die Konsequenzen in der Theologie anging, nicht rückhaltlos dieser Richtung anschloß [4], so machte er doch in der Philosophie dem neu aufblühenden Nominalismus eines

[1] Vgl. Baeumker, *Witelo* (Münster 1908, *Beiträge* III, 2) 284.

[2] Wir schließen uns hier Baumgartner, dem Herausgeber der 10. Auflage des 2. Bandes von Fr. Ueberwegs *Geschichte der Philosophie* (Berlin 1915) 598 f. an, der mit Baeumker u. a. die Lehre Ockhams als Nominalismus bezeichnet.

[3] Vgl. S. 11, 34 f., 43, 66.

[4] Vgl. Denifle, *Luther und Luthertum*, I, 2 (Mainz 1906) 547.

Ockham die weitesten Zugeständnisse [1]. Außerdem legt die fast durchweg ablehnende Stellungnahme zu den Lehrmeinungen des Thomas von Aquino und Duns Scotus [2] die Einordnung Gregors in den Kreis der Nominalisten nahe. In der Tat wird er auch von den meisten Autoren ausdrücklich als zur Partei der „nominales" gehörig bezeichnet [3].

Die beste Antwort auf unsere Frage aber liegt in der eingehenden Berücksichtigung und Würdigung der Lehre Gregors selbst. Haben uns schon die rein äußerlichen Daten auf nominalistische Gedankengänge verwiesen, die Betrachtung der Lehre wird uns dies bestätigen.

Gerade bei der Behandlung der „Objekte der Erkenntnis" [4] finden wir Spuren ockhamistischen Denkens. Zunächst bedeutet Gregors Lehre von der Priorität der Einzelerkenntnisse vor derjenigen der Allgemeingegenstände ein wesentliches Abweichen von der Ordensdoktrin der Augustiner-Eremiten, die, von Aegidius Romanus begründet, in den hauptsächlichsten Punkten dem Thomismus treu geblieben war. Gregor ist sich indessen seines Gegensatzes zu Thomas völlig bewußt, denn er bekämpft den Aquinaten [5] in längeren Ausführungen. Er meint, die Argumente des Thomas von Aquino enthielten einiges Falsche und widersprächen sich mit anderen früheren Ausführungen [6]. Wenn z. B.

[1] Vgl. Prantl, *Geschichte der Logik* IV (Leipzig 1870) 9; Ueberweg-Baumgartner II[10], 614.

[2] Vgl. § 2, 4; ferner S. 56, 60, 96.

[3] Wir führen nur einige Autoren an: Pierre Bayle, *Dictionnaire historique et critique,* Tom. IV. (Rimini) S. 56: ... Il s'attacha beaucoup plus aux parties de nomineaux, qu' à la secte des réaux; Budinsky, *Die Universität Paris usw.* (Berlin 1876) 189: Gregor von Rimini ... als Philosoph entschiedener Nominalist ...; ferner Buleaus, *Historia Universitatis Parisiensis,* IV (Paris 1668), 957: Nominalium vero fautor fuit et patronus ...; Ersch & Gruber, *Encyklopädie,* Bd. 99 S. 38: ... Er bekannte sich zu der damals in großem Ansehen stehenden Schule der Nominalisten; Hurter, *Nomenclator* 620: ... ut inter Nominalium principes numeraretur u. a.

[4] Vgl. § 5, 1 S. 65 ff. Es handelt sich um Gregors Ausführungen über den Vorrang der Erkenntnis der Einzeldinge (singularia) vor derjenigen der Allgemeingegenstände (universalia).

[5] *S. theol.* p. 1 q. 86 a. 1. Gregor gibt die Beweise des Aquinaten wortgetreu wieder.

[6] I *Sent.* dist. 3 q. 3 a. 2, f. 47^{v}b: haec continent quaedam falsa et etiam repugnantia aliis dictis eiusdem doctoris ...

Gregor an die Thomisten die Frage richtet, ob der Intellekt zuerst ein aus dem Allgemeingegenstande (universale) abstrahiertes Erkenntnisbild erkenne [1], so sieht er in einer Bejahung dieser Frage einen Widerspruch mit dem, was in *S. theol.* p. 1. q. 85, a. 2 steht. Heißt es doch dort, die species werden nicht primo, sondern erst an zweiter Stelle erkannt. Erstes Objekt der Erkenntnis ist also stets die res, deren Abbild das intelligible Erkenntnisbild darstellt. — Überdies kann der Intellekt — abgesehen davon, daß ein Abstrahieren von individuellen Bestimmungen für viele sehr schwer ist [2] — nicht ein aus dem Universale abstrahiertes Erkenntnisbild erkennen, da schon oben für die Abstraktion des Universale im Intellekt eine andere frühere Erkenntnis nachgewiesen worden ist [3].

Auch Aristoteles wird nach Gregors Überzeugung von Thomas nicht richtig interpretiert. Der Aquinate berufe sich mit Unrecht auf jene Stelle des Stagiriten, in der es heißt: „*τῷ μὲν οὖν αἰσθητικῷ τὸ θερμὸν καὶ τὸ ψυχρὸν κρίνει, καὶ ὧν λόγος τις ἡ σάρξ· ἄλλῳ δὲ ἤτοι χωριστῷ ἢ ὡς ἡ κεκλασμένη ἔχει πρὸς αὐτὴν ὅταν ἐκταθῇ, τὸ σαρκὶ εἶναι κρίνει* [4]. Aristoteles trete keineswegs für eine Erkenntnis des Individuellen durch Reflexion vom Begriff auf das Phantasma ein, sondern behaupte geradezu das direkte Erfassen des Singulare [5].

Außerdem aber zeigt dieser Zusammenhang ein stets wiederkehrendes Merkmal im Nominalismus. Wie dort überhaupt und

---

[1] *l. c.*: . . . quaero, an per illam (sc. primam intellectionem intellectus) cognoscatur ipsa species abstracta universalis . . .

[2] *l. c.* 48ra: Praeterea huiusmodi intellectionem abstrahentem sic naturam a conditionibus individualibus valde difficile est habere, sicut experiri quilibet potest; unde nullomodo potest esse prima notitia intellectus.

[3] *l. c.* 47vb: hoc etiam est falsum secundum se. probatum enim est supra quod abstractio universalis praesupponit priorem notitiam in intellectu.

[4] *De an.* III 4 429b 14 ff.

[5] I *Sent.* dist. 3 q. 3 a. 2, f. 48ra: Tenendum est . . . quod primo cognitum ab intellectu est res aliqua singularis; nec motiva istorum (sc. Thomistarum) habent efficaciam . . . nec illud ponit Philosophus, sed potius oppositum manifeste. (Es folgt das oben gegebene Zitat) . . .; f. 48rb: ubi patet quod Philosophus vult quod singulare sensibile anima directe apprehendat mediante sensu tamen secundum intellectum supra datum. — Unsere Ausführungen über die Widerlegung des Aquinaten sind nur zum Teile und im Auszuge wiedergegeben. Im Texte widmet Gregor vier Spalten (f. 47vb—49vb) der thomistischen Darstellung und Würdigung.

etwa bei Roscelin [1] und später bei Petrus Aureoli [2] eine starke Tendenz zum Sensualismus und Empirismus vorhanden zu sein pflegt, so auch bei Gregor. Aus dieser empiristischen Strömung heraus ist die Bevorzugung des Einzelnen in der Erkenntnis leicht zu verstehen. Aber Gregor geht noch weiter. Auch das Wissen beruht einzig auf Erfahrungskenntnissen und den aus der Erfahrung geschöpften Erkenntnissen. Und da die Erfahrung nur Einzelnes und Einzelfälle bietet, hat nur das Einzelne für den Wissenschaftsbetrieb Bedeutung.

Wie nun das Einzelne auf dem Gebiete der Erkenntnis den Vorrang hat, so kommt auch im Bereiche der Wirklichkeit nur dem Individuellen und Einzelnen Existenz zu. Aus diesen Gedankengängen heraus kann die Leugnung der realen Existenz des Allgemeinen in jeder Form und damit die deutliche Wendung zum Nominalismus nicht wundernehmen.

Gregor spricht den Universalien die reale Existenz extra animam ab. Sie finden sich nur in der Seele und in den Zeichen. Diese Zeichen stehen für eine Gruppe von Einzeldingen. Das Universale ist also etwas rein Subjektives, Bewußtseinsimmanentes. Die Abhängigkeit von Ockham ist gerade hier nicht zu leugnen [3].

---

[1] Ueberweg-Baumgartner II[10], 258.

[2] Vgl. Dreiling, *Konzeptualismus* usw. (Münster 1913, *Beiträge* XI, 6) 160, Anm. 1.

[3] Gregor sucht seine nominalisierende Erklärung des menschlichen Denkens nicht nur aus Ockham zu erklären. Augustinus lehre ausdrücklich, — meint Gregor — die notitia universalis werde durch Zusammenfassung des an verschiedenen Einzeldingen Gemeinsamen gewonnen. Deshalb sei auch bei Augustinus der Allgemeingegenstand keine metaphysische Realität. Vgl. *De trin.* VIII c. 5 n. 8 (*PL* 42, 953) u. *De trin.* IX c. 6 n. 9 (*PL* 42, 966); bei Gregor f. 47vb; vgl. Werner III, 829 Anm. 1. — Mit dieser nominalistischen Betonung und Bevorzugung des Einzelnen könnte auch die metaphysische Frage nach dem principium individuationis eine Lösung finden. Leibniz (*Die philosophischen Schriften G. W. Leibnizens,* hrsg. von C. J. Gerhardt, IV, Leipzig 1880, S. 18 § 4), der die entitas tota als Prinzip der Individuation faßt, beruft sich dafür ausdrücklich auf Gregor von Rimini. In der Tat findet sich auch I *Sent.* dist. 17 q. 4 a. 1, f. 91vb bei Gregor der Satz: . . . nam . . . quaelibet res secundum suam essentiam et quiditatem habet propriam certitudinem, qua certificatur ut sit illud quod est. Indessen ist dieser offenbar von Leibniz gemeinte Text lediglich als „opinio una" angeführt, die später [f 92rb] von Gregor widerlegt wird. Die

Durchaus ockhamistisch klingt auch Gregors Auffassung des Universale als intentionales Sein (conceptus fictus et formatus). Das Fictum ist etwas Gedachtes, eine Seelenqualität, im Gegensatz zum realen Sein.

So konnten wir also schon jetzt im Hinblick auf den zweiten Abschnitt dieser Arbeit die innere Verwandtschaft Gregors zum Nominalismus feststellen. Aber auch später [1] werden wir sehen, wie er zur via antiqua, d. h. zum Thomismus und Scotismus, als Vertreter der via moderna in manchem Gegensatze steht.

Dritter Abschnitt. Wissen und Wissenschaft.

Gregor gebraucht das Wort „Wissenschaft" (*scientia*) im Sinne von „Wissen". Es bedeutet bei ihm in dem hier in Frage stehenden Zusammenhang nicht das, was wir heute eine Wissenschaft nennen, sondern jedes einzelne Wissen um ein Etwas wird mit *„scientia"* bezeichnet.

Wie aber entsteht dieses Wissen, aus welchen Elementen setzt es sich zusammen, und welches ist der Gegenstand unseres Wissens? Das sind die Fragen, die in den beiden folgenden Paragraphen beantwortet werden sollen.

§ 7. Entstehung und Elemente des Wissens.

Ein Wissen kann nach Gregor einzig durch eine demonstrative Erkenntnis erworben werden. Es entsteht also durch ein syllogistisches Verfahren [2]. Wenn daher in den folgenden

---

von Leibniz gemachte Berufung auf Gregor beruht also in diesem Zusammenhange auf einem Irrtum. Buch III und IV von Gregors Sentenzenkommentar, woraus sich Gregors Auffassung des principium individuationis vielleicht klarlegen lassen würde, sind mir leider nicht erreichbar.

[1] Vgl. § 9 Rückblick und Würdigung.

[2] I *Sent.* prol. q. 1, ad oppositum f. 2ra: per nullum discursum non demonstrativum acquiritur notitia proprie scientifica. sola enim demonstratio est syllogismus faciens scire. Und *l. c.* f. 2ra: primo namque videbitur in generali quid est obiectum scientiae, seu quid scitur per scientiam per demonstrationem acquisitam . . . Und *l. c.* a. 1, concl. 1, f. 2rb: . . . scientia autem de qua loquimur, non nisi per demonstrationem acquiritur.

Ausführungen immer und immer wieder von der *„conclusio“*, d. h. dem Schlußsatze, als notwendigem Bestandteil eines jeden Wissens gesprochen wird, so läßt sich dies nur unter Zugrundelegung dieser Auffassung des Wissens als einer auf demonstrativem Wege erworbenen Erkenntnis verstehen.

Von der formal-logischen Zusammensetzung des Wissens im Sinne Gregors können wir absehen. Denn ein Syllogismus, der uns das Wissen vermitteln soll, besteht natürlich formell aus zwei Prämissen und einer conclusio. Hier handelt es sich um die logisch-erkenntnistheoretischen Elemente des Wissens[1]. Der Intellekt setzt nämlich:

1. Akte der Aussage (*enuntiationes*[2]), sofern er durch den Schlußsatz aussagt, etwas sei so oder nicht, je nachdem er behauptet oder verneint[3];

2. bleibt es nicht bei der Enuntiation, sondern der Intellekt erkennt auch das Sich-so-verhalten (sic esse), das der Schlußsatz aussagt (*cognitio*), und gewinnt eine Einsicht in denselben[4];

3. endlich sagt der Intellekt nicht allein aus und erkennt, sondern er hält auch für wahr und stimmt einem Sich-so-verhalten (sic esse) zu (*assensus*)[5].

Welchem dieser drei Elemente darf aber das Prädikat „Wissen“ in oben fixiertem Sinne beigelegt werden[6]? Diese

[1] Gregor spricht hier vom Wissen als actus secundus, d. h. als aktueller Betätigung des Wissens: I *Sent.* prol. q. 1 a. 3, f. 4^{v}a: accipiendo scientiam pro actu secundo, qui dicitur scire.

[2] Wir werden im folgenden das Wort *„enuntiatio“* mit Enuntiation wiedergeben, da Gregor unter *„enuntiatio“* nicht nur das wörtliche Aussprechen meint, sondern im Sinne seiner in § 3 angeführten Arten von enuntiationes mentales auch diese geistigen Aussagen miteinbezieht.

[3] I *Sent.* prol. q. 1 a. 3, f. 4^{v}a: intellectus autem habet actum enuntiandi . . . nam per ipsam conclusionem enuntiat sic esse, si est affirmativa, vel non sic esse, si est negativa.

[4] *l. c.:* intellectus autem habet . . . et actum cognoscendi . . . cognoscit etiam sic esse sicut enuntiat. Gregor beruft sich dafür auf Aristoteles, *Anal. post.* I, 2, 71 b 17 f.

[5] *l. c.:* intellectus autem habet . . . et actum credendi seu assentiendi . . . non solum autem enuntiat et cognoscit sic esse, sed etiam credit seu assentit, quod ita est. Gregor beruft sich dafür auf Aristoteles, *Anal. post.* I, 2, 72a 25ff. und Augustinus *Solil.* I, c. 3 n. 8 (*PL* 32, 873).

[6] I *Sent.* prol. q. 1 a. 3, f. 4^{v}a: Nunc tertio videndum est, quis ex actibus intellectus proprie dicitur scientia.

Fragestellung setzt natürlich die tatsächliche Verschiedenheit der einzelnen intellektiven Akte voraus [1]. Um seine eigene Auffassung klarer hervortreten zu lassen, bringt Gregor die Beweise seiner Gegner, die in jedem der drei erwähnten Akte des Intellekts ein selbständiges, von dem anderen unabhängiges Element des Wissens sehen [2].

Was Gregors Beweisführung selbst anlangt, so verwendet er hier seine in § 3 besprochene Dreiteilung der propositiones mentales. Unter fast völliger Beiseitesetzung der „wörtlichen Aussagen" spricht er nur von jenen propositiones mentales, in denen zugleich Enuntiation, Erkenntnis und innere Zustimmung enthalten ist. Nur diese propositiones führen auch zu wahrhaft demonstrativen, mentalen Syllogismen, die ihrerseits das Wissen vermitteln [3]. Für dieses Wissen (mittels eines syllogistischen Verfahrens) sind nun nach Gregor nicht drei der Art nach verschiedene Akte, nämlich die Enuntiation der Conclusio, das Erkennen derselben und die Zustimmung zum Sich-so-verhalten nötig, vielmehr genügt ein und derselbe Akt dazu. In diesem einen Akte sind conclusio = Enuntiation [4], notitia = Erkennen und assensus = Zustimmung enthalten [5].

---

[1] *l. c.:* potest autem esse dubium utrum (sc. intellectus) alio actu enuntiet et alio cognoscat et alio assentiat, et si sic, quis horum trium actuum proprie scientia appellatur.

[2] Vgl. Text f. 4^{v}a et b bis zum neunten Argument.

[3] *l. c.* f. 5^{v}a: secundi autem generis propositiones et enuntiationes sunt et notitiae et assensus . . . proprie tamen et stricte loquendo de demonstratione, quae sc. est syllogismus, in quem habendo scimus, illi soli syllogismi mentales qui constant ex propositionibus quae sunt formaliter notitiae dicuntur et sunt demonstrationes.

[4] Daß Gregor die conclusio als Akt der Enuntiation faßt, ist für das Verständnis der folgenden Beweise bemerkenswert. Es ergibt sich dies aus dem Zusammenhange. So heißt es bei der Aufzählung der intellektiven Akte, *l. c.:* intellectus autem habet actum enuntiandi . . .; nam per ipsam conclusionem enuntiat sic esse . . . etc.

[5] *l. c.* f. 5^{r}a: tertia conclusio est quod circa taliter demonstratum vel scitum non sunt ponendi tres actus distincti in anima ad enuntiandum conclusionem et cognoscendum et credendum seu assentiendum sic esse vel non sic esse, sed quod idem actus sufficit ac hoc, et idem actus est conclusio, notitia et assensus.

1. Der logische Akt der Aussage (*enuntiatio*).

So meinen einige, der Intellekt könne schlechthin einen Schlußsatz bilden, ohne zu erkennen und zuzustimmen, ob etwas so ist, wie er es aussagt. Man könne über die Richtigkeit eines Satzes im Zweifel, ja sogar verschiedener Meinung sein. So bedürfe man etwa in dem Satze: „Die Diagonale eines Quadrates ist nicht durch die Seite zu messen" keiner Erkenntnis des Sachverhaltes, und man brauche deshalb auch nicht zuzustimmen. Nach dem Stagiriten [1] nämlich sei jeder Schlußsatz einer demonstratio eine quaestio.

Dazu bemerkt Gregor, indem er vom Gesichtspunkte seiner Dreiteilung der „propositiones mentales" ausgeht, dieses Beweismoment gelte wohl für einen Schlußsatz eines mentalen Syllogismus, der aus solchen Enuntiationen besteht, die bloß Abbilder von wörtlich gesprochenen Sätzen seien, keineswegs aber dürfe dies ausgedehnt werden auf den Schlußsatz einer demonstratio mentalis, deren Sätze Erkenntnisse darstellen [2].

Was dann im besonderen die Berufung auf Aristoteles angeht, so faßt Gregor das Wort „*conclusio*" in einem doppelten Sinne. Conclusio ist erstens: Teil eines Syllogismus; in diesem Falle ist der bloß gesprochene oder bloß als Abbild eines wörtlich ausgesprochenen Satzes gedachte Schlußsatz in der Tat eine quaestio. Konklusionen dagegen, die Erkenntnisse sind, lassen keine Frage zu. — Versteht man zweitens unter conclusio den objektiven Inhalt [3], der mit dem Satze gemeint ist, dann ist nicht der formale Schlußsatz in Frage zu ziehen oder zu bezweifeln, sondern eben der objektive Inhalt. In diesem Falle bleibt der objektive Inhalt bezweifelbar, auch wenn die enuntiationes mentales ihren Ursprung aus Erkenntnissen herleiten [4].

[1] *Anal. post.* II, c. 1—4.

[2] I *Sent.* prol. q. 1 a. 3, f. 5^{v}b: ad primam dico quod . est verum de conclusione mentalis demonstrationis constantis ex propositionibus mentalibus primo modo sumptis, non autem de conclusione demonstrationis constantis ex propositionibus secundo modo dictis, quae sc. sunt notitiae.

[3] Über diesen von Gregor angewandten Begriff siehe § 8.

[4] *l. c.*: ad confirmationem, cum dicitur quod omnis conclusio demon- (f. 6^{r}a) strationis est quaestio, dico quod hoc potest habere duplicem sensum: unum accipiendo conclusionem pro propositione illa, quae est pars tertia de-

Daß im Schlußsatz nicht zugleich das Erkennen liege, soll ferner daraus folgen, daß im anderen Falle die conclusio eine propositio per se nota und deshalb unbeweisbar sein müsse. Sobald die conclusio nämlich im Intellekt aufgestellt würde, müßte der Intellekt zustimmen, weil er in einem solchen Falle (wo er evident erkennt) sofort zustimmt [1]. Von Gregor wird dagegen argumentiert, daß eine solche conclusio trotzdem keine propositio per se nota [2] genannt werden dürfe. Denn der objektive Inhalt einer solchen conclusio sei nicht per se notum, d. h. nicht eine unmittelbare Erkenntnis, die einer außer ihr liegenden nicht mehr bedürfe. Wurde doch dieser Inhalt des Schlußsatzes (als drittes Glied des Syllogismus) aus anderen früheren Erkenntnissen, nämlich den Prämissen, gewonnen [3].

2. Die Beziehung auf den Tatbestand (*cognitio*).

Im Urteilsakte setzt der Verstand auch eine Beziehung zum Realen. So wird von anderer Seite daran festgehalten, daß die Erkenntnis eines Sich-so-verhaltens, das eine conclusio meint, ein eigener Akt des Intellektes sei.

Gregor läßt dieses Beziehen auf das Sich-so-verhalten mit dem logischen Akt der Aussage zusammenfallen. Die con-

monstrationis; et tunc dico quod illud est verum de conclusione demonstrationis vocalis et mentalis etiam primo modo sumptae, non autem de conclusione demonstrationis mentalis acceptae secundo modo. alium sensum potest habere accipiendo per conclusionem significatum conclusionis, ut sit sensus . . . nec ipsa (sc. conclusio) proprie dicitur quaeri seu esse quaeribilis seu dubitabilis, sed potius quod significatur per ipsam, et in hoc sensu concedendo ulterius quod conclusio demonstrationis etiam mentalis secundo modo acceptae est dubitabilis, quia sc. eius significatum est dubitabile . . .

[1] I *Sent.* prol. q. 1 a 3, f. 4^{v}b: si conclusio esset talis cognitio, ipsa esset propositio per se nota et per consequens indemonstrabilis. patet consequentia, quia statim ipsa posita in intellectu intellectus assentiret, quoniam quandocunque intellectus evidenter cognoscit sic esse vel non sic esse mox assentit. omnis autem talis est propositio per se nota.

[2] I *Sent.* dist. 2 q. 1 a. 1, f. 35^{r}b: propositio per se nota est propositio quae . . . cuilibet uti ratione potenti potest naturaliter esse nota absque indigentia notitiae extrinseci alicuius.

[3] I *Sent.* prol. q. 1 a. 3, f. 6^{r}a: ad secundum dico quod talis conclusio potius dici debet notitia et assensus quam per se nota. tum quia quod per ipsam significatur non est per se notum, sed per notitias aliorum priorum enuntiabilium taliter est notum, quoniam notitiae illorum sunt causae notitiae, qua formaliter ipsum cognoscitur . . .

clusio eines mentalen Syllogismus ist auch eine Erkenntnis, durch die ein Sich-so-verhalten erkannt wird[1].

Erster Beweis: Die conclusio einer demonstratio mentalis, die aus dem habitus eines Wissens stammt, ist eine verwirklichte Erkenntnis eines habituellen Wissens, aus dem sie hervorgeht (a). Also ist eine solche conclusio die Erkenntnis eines Sich-so-verhaltens, das die conclusio darstellt (b). Und entsprechend ist der Schlußsatz eines jeden Beweises auch die Erkenntnis eines Sich-so-verhaltens, das die conclusio darstellt (c). — Der Vordersatz (a) wird daraus bewiesen, daß die conclusio einer demonstratio mentalis ein inneres Aussprechen ist, durch das wir ein Sich-so-verhalten wissen, wie wir es durch einen Wissenshabitus kennen. Ein solches Aussprechen aber setzt die Erkenntnis dessen voraus, was wir wissen. Gregor beruft sich hierfür auf Augustinus[2].

Zweiter Beweis: Man kann eine demonstratio mentalis besitzen, ohne Erkenntnis eines dritten Satzes; denn angenommen, jemand kennt den mathematischen Satz: „Sind zwei Größen ein und derselben dritten gleich, so sind sie auch untereinander gleich" und weiß z. B., daß a und b demselben c gleich sind, dann wird er sofort erkennen, daß a, b und c untereinander gleich sind. Also ist die conclusio einer demon-

---

[1] I *Sent.* prol. q. 1 a. 3, f. 5ra: secunda (sc. conclusio est) quod huiusmodi conclusio est cognitio qua cognoscitur sic esse.

[2] *De trin.* XV c. 10 n. 18 (*PL* 42, 1070). Nach dem Beweise nämlich, einige Gedanken seien ein inneres Aussprechen, fügt er hinzu, daß solche locutiones, die aus einem Wissen stammen, ein geistartiges Schauen oder Erkenntnisse seien: nec tamen, quia dicimus, locutiones cordis esse cogitationes, ideo non sunt etiam visiones exortae notitiae de visionibus, quando verae sunt; foris enim cum per corpus haec fiunt, aliud est locutio aliud visio, intus autem cum cogitamus, utrumque unum est. Und weiter unten: *l. c.* n. 19 (1071): necesse est enim, cum verum loquimur, id est quod scimus loquimur, ex ipsa scientia quam memoria tenemus nascatur verbum, quod eiusmodi sit omnino cuiusmodi est illa scientia de qua nascitur. — Ebenso am Ende des 12. Kap. n. 22 (*PL* 42, 1075): Tunc enim est verbum simillimum rei notae de qua gignitur et imago eius, quoniam de visione scientiae visio cogitationis exoritur, quod est verbum linguae nullius . . .

stratio mentalis eine Erkenntnis, weil zu jeder demonstratio eine conclusio gehört [1].

Im dritten Beweise will Gregor an Hand eines mathematischen Beispieles zeigen, daß wir durch die Prämissen einer demonstratio mentalis ein Sich-so-verhalten erkennen [2]. Was aber für die Prämissen eines Beweises gilt, das hat auch für den Schlußsatz desselben Gültigkeit [3].

Der vierte Beweis wird unter Berufung auf Aristoteles geführt [4].

---

[1] I *Sent.* prol. q. 1 a. 3, f. 5 ra: contingit habere demonstrationem mentalem absque ulla alia propositione quae sit notitia. ergo conclusio mentalis demonstrationis est notitia. patet consequentia, quoniam non contingit demonstrationem haberi sine conclusione. antecedens probatur, quoniam si quis verbi gratia cognoscat quod si aliqua sunt eidem aequalia, inter se sunt aequalia, et cognoscat simul cum hoc quod a et b sunt eidem verbi gratia c aequalia, ipse utique cognoscit, quod a et b sunt inter se aequalia; et habet demonstrationem perfectam. nec alia propter illud sciendum est necessaria sibi, sed totum hoc est impossibile absque ulla propositione alia ab istis notitiis . . .

[2] Zum Beweise, daß die Linien a = c und b = c sind, bedarf es (außer der beiden Voraussetzungen: a und b sind zwei Linien, welche die Zentren zweier sich schneidender Kreise mit einem Schnittpunkte der beiden Kreise verbinden, und die Entfernung der beiden Kreiszentren = c) nach Euklid nur der beiden Erkenntnisse, daß erstens Linien, die vom Mittelpunkte eines Kreises zur Peripherie gezogen werden, einander gleich, und zweitens daß a und c, sowie b und c vom Mittelpunkte ein und desselben Kreises zur Peripherie gezogen sind.

[3] *l. c.* f. 5 rb: quoniam non est maior necessitas ponendi conclusionem et notitiam sibi conformem obiective a se distinctam, quam ponendi praemissas et notitias sibi conformes ab eis distinctas, nec utilitas aliqua apparet, cum ad habendum talem notitiam sufficiant notitiae praemissarum i. e. quae sunt praemissae.

[4] *l. c.:* hoc probatur ex intentione Philosophi anal. post. I (2, 71 b 18 *ἀπόδειξιν δὲ λέγω συλλογισμὸν ἐπιστημονικόν*) dicentis quod demonstratio est syllogismus apodecticon . . . secundum quem in habendo ipsum scimus; hoc autem non esset verum, nisi vel ipsa demonstratio vel aliqua pars eius esset scientia formaliter, sicut nec in habendo aliquem colorem essemus albi, nisi ille color esset albedo formaliter. ergo etc. — Interessant ist auch der Beweis des Adam Wodham (Godham) II *Sent.* q. 6, prol. in fine. Adam meint, bei der Annahme eines einzigen Aktes für die verschiedenen Funktionen des Intellektes würde das Wissen im eigentlichen Wortsinne — nämlich nur aus Syllogismen gewonnen — gar nicht möglich sein. Die ganze demonstratio ist Grundbedingung für ein Wissen. Die beiden Prämissen und der Schlußsatz des Beweises setzen also drei Einzelerkenntnisse voraus. Somit kommt Adam zu dem Schlusse: ergo vel nullus actus est scire, vel tota de-

3. Der Akt der inneren Zustimmung (*assensus*).

Gregor erwähnt noch diejenigen seiner Gegner, die insbesondere aus der Eigenstellung des Aktes der Zustimmung heraus die Verschiedenheit der intellektiven Akte beweisen wollen. Wollte man, behauptet jene Ansicht, die Akte der Aussage und der Zustimmung zusammenfallen lassen, so müßte eine jede Aussage eine Zustimmung ausmachen, die eine so gut wie die andere. Dann aber ergäbe sich, daß unter Umständen Assens und Dissens zusammenfielen. Wenn z. B. jemand beim Anblick eines ins Wasser getauchten Stabes zuerst aussagt: „Dieser Stab ist gebrochen" und dann, nachdem er ihn betastet hat: „Dieser Stab ist nicht gebrochen", so würde er, falls die Aussage zugleich eine Zustimmung einschlösse, zugleich einen Assens und einen Dissens in sich enthalten. Der Fehler dieses Einwandes liegt nach Gregor darin, daß man die verschiedenen Arten der mentalen Aussagen nicht unterscheidet [1]. Die Gegner haben darin recht, daß ein Urteil, das nur Verständnis eines gesprochenen Satzes ist, nicht schon eine Zustimmung einschließt. Wohl aber ist dies der Fall, wenn das Urteil zugleich ein Akt der Sacherkenntnis ist. Bei dem Beispiel vom gebrochenen Stabe ist zugleich übersehen, daß das zweite Urteil nur unter einem sachlichen Aufgeben des ersten zustande kommt. Wer auf Grund der besseren Erkenntnis sagt: „Dieser Stab ist nicht gebrochen", hat das Urteil: „Dieser Stab ist gebrochen" nur noch im Sinne eines Ver-

---

monstratio tantum est scire, vel scire est effectus demonstrationis ab ea distinctus, quod est propositum. Gregor erwidert darauf, dieser Beweis gelte für einen wörtlich ausgesprochenen und für einen gedachten, dem wörtlichen ähnlichen Schlußsatz. Für eine propositio mentalis aber, die zugleich ein Erkennen voraussetze, könne dieses Argument nicht zutreffen. — Näheres über Adam Wodham (Godham) siehe Ueberweg-Baumgartner II[10], 606, 608, 613.

[1] I *Sent.* prol. q. 1 a. 3, f. 6[r]b: ... si fiat comparatio inter propositiones mentales, quarum quaelibet est de primo genere mentalium, aut inter eas, quarum quaelibet est de primo genere sub secundo genere mentalium ... maior est vera; sed si absolute de propositionibus mentalibus sit comparatio, falsa est, quoniam nulla de primo genere est assensus vel dissensus, quaelibet autem de reliquis duobus generibus est assensus vel dissensus ...

ständnisses jener Worte, nicht aber im Sinne eines sachlichen Erkennens[1].

Demgegenüber behauptet Gregor: Der Schlußsatz einer demonstratio mentalis ist zugleich die Zustimmung zu einem „Sich-so-verhalten" wie es der Schlußsatz bezeichnet[2].

Zwei Beweise sollen dies darlegen.

Erster Beweis: Jeder Akt des Zustimmens (assensus) ist eine Enuntiation (a). Da nun nach Gregor jeder Schlußsatz (conclusio) eine Aussage ist, ist auch jeder Schlußsatz eine Zustimmung (b). Den Obersatz (a) beweist Gregor damit, daß Zustimmen nichts anderes heißt als urteilen, etwas sei so. Urteilen aber verlangt zum mindesten eine geistige Aussage, ein inneres Aussprechen, daß etwas sich so verhält. So z. B. bedeutet das Urteil: „Der Mensch ist ein Lebewesen" ein Aussagen und Bejahen der Tatsache, daß der Mensch ein Lebewesen ist. Die Folgerung (b) ist nicht zu bezweifeln[3].

Zweiter Beweis: Jeder intellektive wahre oder falsche Akt ist eine Enuntiation (a). Jedes iudicium, welches Gregor

---

[1] I *Sent.* prol. q. 1 a. 3, f. 6^{r}b: nec hoc inconveniens debet reputari, cum sit prorsus alterius et alterius rationis, sicut etiam nulla de primo genere est notitia, quaelibet autem de secundo secundi sive de primo secundi est notitia; nec mirum, cum nulla de primo genere significet suum enuntiabile naturaliter, sed mere ad placitum, sicut et vocalis propositio cuius ipsa est similitudo, quaelibet autem reliquarum sit naturalis similitudo et signum sui enuntiabilis . . . tunc cum assumitur de propositione quam format videns baculum cuius pars est in aqua dico quod illa propositio qua iudicat primo, baculum esse fractum, non manet in mente, postquam certificatus est de opposito, sed si postea aliquam formaret vel etiam si qua remaneat, quam prius formasset enuntians baculum esse fractum, non est illa qua formaliter iudicavit prius ipsum esse fractum, sed alia et secundum iudicium et secundum speciem. est enim de prima manerie mentalium, quarum nulla, ut saepe dictum est, est assensus vel dissensus.

[2] I *Sent.* prol. q. 1 a. 3, f. 5^{r}a: prima (conclusio) est quod conclusio demonstrationis mentalis proprie acceptae est assensus de sic esse sicut ipsa significat.

[3] *l. c.:* . . . probo sic: omnis actus assentiendi seu assensus est enuntiatio. ergo conclusio est assensus. antecedens probatur: quoniam nihil aliud est assentire quam iudicare sic esse; iudicare autem sic esse est enuntiare mentaliter, quod sic est. unde iudicare quod homo est animal, est enuntiare et affirmare quod homo est animal.

als assensus faßt [1], ist wahr oder falsch (b). Also ist jedes Urteil oder jede Zustimmung eine Aussage. Und, da jeder Schlußsatz eine Aussage ist, ist er auch ein Urteil oder eine Zustimmung. — Der Obersatz (a) wird unter Berufung auf Aristoteles bewiesen [2]. Hier unterscheidet der Stagirite verschiedene Tätigkeiten des Intellektes. Da wo sich Wahrheit oder Irrtum findet, ist eine Zusammensetzung der durch die Tätigkeit des Intellekts erkannten Dinge. — Der Untersatz (b) ist deshalb richtig, weil wir ebenso sagen können, dies Urteil sei wahr oder falsch, als auch diese Enuntiation sei wahr oder falsch. — Die Richtigkeit der Folgerung bestätigt sich aus folgender Überlegung. Wäre die conclusio nicht selbst Zustimmung, dann würde sie ganz nutzlos und überflüssig im beweisenden Intellekt gesetzt werden; denn jeder beweisende Intellekt übt Zustimmung. Diese ist ihrerseits wieder eine Aussage über das, was die conclusio bezeichnet [3].

So ist also die Frage nach dem eigentlichen Wissensakt nach Gregor dahin zu beantworten, daß der eine psychische Akt, in welchem Enuntiation, Erkennen und Zustimmen enthalten ist, Wissen genannt wird. Darin aber liegt im besonderen das Wissen, daß ein Sich-so-verhalten (sic esse sc. rem) erkannt wird, denn die Erkenntnis desselben gehört im bevorzugten Maße zum Wissen [4].

---

[1] Vgl. obiges Zitat: „nihil aliud est assentire quam iudicare sic esse." Auch Thomas v. Aquino *Qu. D. de veritate* q. 10 a. 12 ad 7 beschreibt das Urteilen als „cogitare aliquid cum assensu."

[2] Arist. *De an.* III 6, 430 a 26—31; dazu com. 21 des Averroes, f. 115^{r} A.

[3] I *Sent.* prol. q. 1 a. 3, f. 5^{r}a: praeterea omnis actus intellectus verus vel falsus est enuntiatio. omne iudicium seu assensus est verus vel falsus, ergo etc. maior patet per Philosophum . . . minor nota est. sic enim dicimus aliud iudicium esse verum et aliud falsum immo et quodlibet esse verum vel falsum, sicut quamlibet enuntiationem dicimus veram vel falsam esse . . . consequentia probatur, quia si conclusio non esset ipse assensus, inutiliter et superflue ipsa poneretur in intellectu demonstrante, cum in quolibet tali intellectu sit assensus, qui est enuntiatio idipsum significans quod significat conclusio . . .

[4] Zum Belege zitiert Gregor *l. c.* 6^{v}a Aristoteles, *Anal. post.* I, 2, 71 b 16, wo er Wissen mit Erkennen umschreibt; ebenso Augustinus, *De lib. arb.* I c. 7 n. 16 (*PL* 32, 1230): id quod scire dicimus nihil aliud est,

Die weitere Schwierigkeit, ob dieser eine psychische Urteilsakt selbst wieder eine Einheit darstelle, oder ob er aus verschiedenen einfachen Teilerkenntnissen, nämlich Subjekt, Prädikat und einer bestimmten Beziehung zwischen beiden zusammengesetzt sei [1], berührt Gregor bloß. Es scheint ihm die Annahme einer Einheit des Urteilsaktes einleuchtender zu sein [2].

§ 8. Der Gegenstand des Wissens.

Im Zusammhange der Frage, ob man sich von einem Objekte der Theologie eine eigentliche wissenschaftliche Erkenntnis erwerben könne, fragt Gregor nach dem Gegenstand des Wissens im allgemeinen. In Anlehnung an den Text behandeln wir zuerst das logische Problem, das im formalen Schlußsatz (conclusio) eines Syllogismus das Wissensobjekt erblickt. Dann aber stoßen wir auf die erkenntnistheoretische Seite des Problems. Der Gegenstand des Wissens kann nicht in das Bewußtseinstranscendente: die reale Außenwelt, verlegt werden; er liegt vielmehr im Bewußtseinsimmanenten: in dem im Denken vorhandenen, objektiven Inhalt des Schlußsatzes.

1. Logisches Problem.

Gregor wendet sich in diesem Teile gegen die ockhamistische Richtung, die das Wissensobjekt zu sehr als einen Bestandteil des syllogistischen Denkens ansieht. Ockham nämlich hatte eine eigene Unterscheidung zwischen Objekt und Subjekt [3] des Wissens. Das Subjekt findet sich im Subjekt der conclusio, während das Objekt das ist, was gewußt wird, und

---

quam ratione habere perceptum; *Retract.* I c. 14 n. 3 (*PL* 32, 607): proprie (quippe) cum loquimur, id solum scire dicimus quod mentis firma ratione comprehendimus. Gregor sagt: si autem quaeratur sub qua potius ratione dicatur actus ille scientia, dicendum quod in quantum est actus cognoscendi sic esse.

[1] I *Sent.* prol. q. 1 a. 3, f. 5^{v}a: sed potest moveri dubium utrum ipsa enuntiatio mentalis sit essentialiter composita ex partialibus notitiis quibusdam simplicibus, quarum una sit subiectum et alia praedicatum, an unus sit actus non ex talibus partibus constans.

[2] *l. c.:* et pro nunc videtur mihi rationalibus dici quod talis enuntiatio mentalis, cuiuscunque generis mentalium sit, non est taliter composita.

[3] „Subjekt" nicht im modernen Sinne zu verstehen, sondern als Träger der gewußten Bestimmungen, „Stoff" des Wissens (vgl. das französische *„sujet"*).

was den Akt des Wissens unmittelbar bestimmt. Ein solches Objekt ist nun die gewußte conclusio. Folgerichtig ist dann auch das Subjekt ein Teil des Objektes, weil eben als Subjekt nur das Subjekt der conclusio, als Objekt dagegen der ganze gewußte Schlußsatz anzusehen ist [1].

Diese Auffassung des formalen Schlußsatzes eines Syllogismus als Objekt des Wissens [2] bekämpft Gregor. Wenn die conclusio tatsächlich Objekt des Wissens wäre, dann müßte jeder beim aktuellen Wissen durch sein auf demonstrativem Wege erworbenes Wissen auch den Schlußsatz seines Beweises erkennen. Allein die Erfahrung lehrt uns das Gegenteil. Denn oft, ja man kann sagen, fast immer, denkt der Beweisende gar nicht actu über den Schlußsatz nach, sondern er richtet sein Augenmerk auf das, was der Schlußsatz bezeichnet, d. h. auf seinen Inhalt als solchen. Trotzdem wird niemand dem Betreffenden ein Wissen absprechen. Es ist doch ein Syllogismus, der ihm das Wissen vermittelt hat [3].

---

[1] I *Sent.* prol. q. 1 a. 1, f. 2ra: ... dicitur a quibusdam quod differentia est inter obiectum et subiectum scientiae, quia subiectum scientiae est subiectum conclusionis, obiectum autem scientiae est illud quod scitur et immediate terminat actum sciendi; huiusmodi autem est ipsa conclusio scita, et ita subiectum est pars obiecti, et si sit obiectum, non est nisi partiale.

[2] Gregor führt *l. c.* fünf Beweise Ockhams an. — Ockham behauptet u. a., nur das Wahre werde gewußt. Nur ein Satz sei wahr, und da jede conclusio ein Satz sei, werde auch nur die conclusio gewußt, d. h. sie ist Objekt des Wissens. — Ferner meint Ockham, das Objekt des Wissens könne entweder der Schlußsatz (conclusio) oder das reale Außending sein. Die res extra aber sei keinesfalls als Wissensobjekt anzunehmen, da es allgemeine Dinge (res universales) nicht gäbe, und da ein Einzelding (res singularis) keinen allgemeinen Satz vermitteln könne. Es bleibt demnach nur der Schlußsatz als Wissensobjekt übrig. Ockham spricht gar nicht von jenem bei Gregor eingeführten dritten Gliede der Disjunktion, wonach neben dem formalen Schlußsatz und der res extra auch noch der objektive Inhalt eines Satzes in Betracht kommen kann. — Vgl. Ockham, I *Sent.* prol. q. 9.

[3] I *Sent.* prol. q. 1 a. 1, concl. 1, f. 2rb: ... si obiectum scientiae esset ipsa conclusio, sequeretur quod quilibet actu sciens scientia acquisita per demonstrationem actu apprehenderet conclusionem suae demonstrationis. hoc patet. sed consequens probatur esse falsum per experientiam. nam plerumque, immo quasi semper, contingit quod demonstrans, quamvis formet conclusionem, non tamen actu reflectitur super illam apprehendendo ipsam, sed directe figit suum aspectum in id quod ipsa significat. nihilominus tamen acquirit scientiam per illam demonstrationem, cum sit syllogismus faciens scire.

Diese Ansicht findet Gregor dadurch bestätigt, daß ein Schlußsatz entweder in einer simplex apprehensio (1), oder in einer apprehensio complexa et iudiciaria, in der etwas vom Schlußsatz erkannt wird, erfaßbar ist (2). Die simplex apprehensio (1) aber ist kein Wissen in unserem Sinne, da jedes Wissen ein „Enthaltensein" oder „Nichtenthaltensein" im Dinge aussagt[1]. Darum verlangt eine simplex apprehensio auch keineswegs wesentlich einen Beweis. Denn man kann auch ohne Prämissen einen Schlußsatz im Intellekte bilden und trotzdem einen Einblick in den Satz erhalten. Wir sprechen aber jetzt von einem Wissen, das per demonstrationem erlangt worden ist[2]. Ebenso können auch erste Prinzipien, ja solche einfache Erkenntnisse selbst, die in der Sprache keinen Satz, sondern nur Begriffe darstellen, ja sogar falsche Sätze — also nicht nur Schlußsätze von Syllogismen — durch apprehensiones simplices, d. h. rein vorstellungsgemäß, erfaßt werden; alles dies kann aber nicht durch ein Wissen in unserem Sinne gewußt werden[3]. Wird jedoch (2) die conclusio durch ein beurteilendes und aussagendes Erfassen (apprehensio iudiciaria et enuntiativa) erkannt, so besteht dieses Erfassen offenbar darin, daß die Übereinstimmung der conclusio mit der Sache, d. h. die Wahrheit derselben erkannt wird[4]. Allerdings hat

[1] *l. c.:* confirmatur, quia si conclusio apprehendatur, aut apprehenditur tantum apprehensione quae simplex intelligentia, aut apprehensione etiam iudiciaria qua cognoscitur aliquid de ipsa. primum non obviat; nam talis apprehensio non est scientia ut nunc de scientia loquimur, cum per quamlibet scientiam sciatur aliquid alicui inesse vel non inesse, quod simplici apprehensioni non convenit.

[2] *l. c.:* praeterea talis apprehensio non per se causatur per demonstrationem, quin immo si absque praemissis conclusio illa formaretur, in intellectu non minus eam intueri ille posset et apprehendere tali apprehensione simplici. scientia autem de qua loquimur non nisi per demonstrationem acquiritur.

[3] *l. c.:* rursum non tantum conclusio demonstrationis, sed etiam prima principia possunt sic apprehendi et similiter ipsa simplex apprehen-(2^{v}a)sio, quae non est propositio, quin immo etiam et una propositio falsa; et tamen nec prima principia nec apprehensio incomplexa nec propositio falsa scitur scientia de qua nunc loquimur.

[4] *l. c.* 2^{v}a: si dicatur quod conclusio apprehenditur apprehensione iudiciaria et enuntiativa, hoc erit, ut videtur, apprehensione qua cognoscitur ipsa conclusio esse conformis rei seu esse vera.

nicht jeder eine derartige Erkenntnis seiner conclusio[1]. Wie es nun etwas anderes ist, nach dem Inhalte eines Satzes zu fragen, oder ob der Inhalt auch wahr ist, ebenso ist es auch verschieden, bloß den Inhalt eines Satzes zu wissen oder zugleich auch ausdrücklich zu wissen, daß der Inhalt des Satzes wahr sei. Letzteres ist ein zweites Wissen (secundum scire). So genügt z. B. schon das Wissen um den Inhalt eines geometrischen Satzes dem Mathematiker, ohne daß er dabei jedesmal auch das ausdrückliche Bewußtsein von der Wahrheit dieses Satzes (apprehensio iudiciaria et enuntiativa) zu haben braucht. Diese Einsicht in den Inhalt erwirbt er sich jedoch nur durch das, was die ganze demonstratio aussagt und nicht einzig durch die conclusio. Also ist die bloße formale conclusio als solche nicht, wie Ockham wollte, Objekt des Wissens.

Aber auch für die Stellungnahme zum Inhalt[2] ist der Schlußsatz nicht das Gesamtobjekt des Wissens. Denn dieses secundum scire geht auf die Wahrheit der conclusio. Wenn folglich ein Satz Objekt des Wissens sein soll, dann ist im Urteil: „Die Seiten dieses Dreiecks sind gleich, ist ein wahrer Satz", jener erste Schlußsatz ein Teil des ganzen Satzes; also ist es nicht die conclusio des Syllogismus, die dieses „secundum scire" vermittelt, und darum ist auch die conclusio für dieses secundum scire nicht das ganze Wissensobjekt[3].

Nebei bemerkt sehen wir hier, wie Gregor bei dieser Untersuchung zugleich in den Formen seiner Zeit jenes Problem behandelt, das wir modern als das des „Urteils" und der „logischen Beurteilung" bezeichnen würden.

Der zweite Beweis Gregors stützt sich auf folgende drei Vorbemerkungen:

[1] *l. c.:* sed certum est, quod non quilibet demonstrans habet talem notitiam de sua conclusione. unde nec geometer demonstrans latera trianguli descripti secundum doctrinam primae conclusionis primi Euclidis esse aequalia considerat vel apprehendit, quod conclusio qua enuntiat illa esse aequalia est vera; nec medicus concludens tali morbo talem debere dari medicinam cogitat quod sua conclusio est vera, quamvis uterque cognoscere facillime possit.

[2] Gregor nennt das Wissen um den Inhalt das „primum scire", die Stellungnahme zum Inhalte aber das „secundum scire".

[3] *l. c.:* item etiam ipsa non est conclusio demonstrationis per quam acquiritur ipsum secundum scire, et per consequens nullius scientiae obiectum est conclusio demonstrationis per quam acquiratur.

1. Ein Sich-so-verhalten ist noch keine Aussage über die Wahrheit des Sich-so-verhaltens, d. h. ist noch keine Stellungnahme zum Sich-so-verhalten [1].

2. Ein Sich-so-verhalten ist noch keine Aussage des Sich-so-verhaltens [2].

3. Ein Satz vermittelt noch nicht die Wahrheit des Satzes, da man sonst zugleich auch die Wahrheit desselben erfassen müßte [3].

Die Voraussetzungen bilden für Gregor die Grundlage zu folgendem Beweis. Durch einen Syllogismus, dessen Schlußsatz etwa lautet: „Über jeder Geraden kann ein gleichseitiges Dreieck errichtet werden", erwerben wir uns ein Wissen darüber, daß eben über jeder Geraden ein gleichseitiges Dreieck errichtet werden kann. Wenn wir nämlich noch etwas anderes wüßten, so wäre es nichts anderes als dies: „Jener Schlußsatz ist auch wahr". Das ist aber ein anderes Wissen. Also ist für dieses Wissen nicht die conclusio selbst der Gegenstand. Es ist eben das Sich-so-verhalten nicht dasselbe wie die Stellungnahme zu ihm (erste Voraussetzung), und deshalb kann auch nicht durch ein und denselben Wissensakt beides gewußt werden; denn das Sich-so-verhalten „Über jeder Geraden usw." ist nicht die conclusio, d. h. die Aussage des Sich-so-verhaltens (zweite Voraussetzung), sondern es wird durch die conclusio bezeichnet. Was nun für jenen als Beispiel angeführten Satz bewiesen worden ist,

---

[1] I *Sent.* prol. q. 1 a. 1, f. 2^{v}a: ad principale suppono quod sic esse vel non sic esse non est, propositionem enuntiantem sic esse vel non sic esse ⟨esse⟩ veram. Vgl. Aristoteles, *Categ.* 12, 13b 9—24. — Gregor gibt nur den Inhalt an: (Philosophus) vult, quod quamvis illa ad invicem convertantur secundum consequentiam, nihilominus tamen sic esse est causa quod propositio sit vera, et non econverso, et per consequens, sic esse non est propositionem enuntiantem sic esse veram.

[2] *l. c.:* item suppono quod sic esse non est propositio enuntians sic esse, et hoc etiam dicit Philosophus (*Categ.* 10, 11b 16ff.) in postpraedicamentis capitulo de oppositis. non est autem, inquit, quod sub affirmatione et negatione iacet affirmatio et negatio. et probat: affirmatio namque est oratio affirmativa et negatio oratio negativa. horum vero, quae sub affirmatione et negatione sunt, nullum est oratio.

[3] *l. c.:* suppono etiam tertio, quod propositio aliqua non est: ipsam esse veram . . . nam alias quicunque apprehenderet propositionem, apprehenderet ipsam esse veram.

das gilt für jeden Satz, sofern die conclusio ein durch einen Beweis erworbenes Wissen vermittelt.

Außerdem wäre die conclusio Objekt des Wissens entweder für jenes Wissen, durch das ein Sich-so-verhalten so gewußt wird, wie es die conclusio bezeichnet, oder für jenes Wissen, das die Wahrheit der conclusio vermittelt. Aus der zweiten und dritten Voraussetzung aber ergibt sich, daß die conclusio für keinen der beiden Fälle Objekt des Wissens sein kann.

2. Erkenntnistheoretisches Problem.

Die rein logische Bestimmung des Wissensobjektes ist für Gregor, wie wir gesehen haben, nicht genügend. Seine Untersuchung greift zugleich in das erkenntnistheoretische Gebiet über.

a) Der unmittelbare Gegenstand des Wissens ist kein bewußtseinstranszendenter: die reale Außenwelt.

Der unmittelbare Gegenstand des Wissens ist nicht in den Dingen außer uns zu erblicken [1]. Mit zwei Beweisen sucht dies Gregor darzulegen.

1. Wenn die res extra den Gegenstand der Wissens ausmachte, dann würden die meisten Wissenschaften das Zufällige zum Gegenstande haben; denn alle Dinge, Gott ausgenommen, sind zufällig und nicht notwendig. Wissenschaft aber handelt, wie schon Aristoteles sagt [2], vom Notwendigen, Unveränderlichen und Ewigen [3].

---

[1] I *Sent.* prol. q. 1 a. 1, f. 2^{r}b: (sc. obiectum scientiae acquisitae per demonstrationem est) nec res extra.

[2] Arist. *Eth. Nic.* VI, 3, 1139 b 19 ff.; Gregor zitiert auch die *Anal. post.* Er meint damit offenbar die ersten Sätze des zweiten Kapitels.

[3] I *Sent.* prol. q. 1 a. 1, f. 2^{v}a: si res extra esset obiectum, multae scientiae essent de contingentibus aliter se habere tanquam de obiectis. consequens est falsum accipiendo scientiam proprie. nam ut ait Philosophus 6° ethicorum: omnes suspicamur quod scimus non contingere aliter se habere, et ex hoc concludit quod scibile est aeternum et ex necessitate . . . consequentia tenet, nam omnis res corruptibilis potest aliter se habere secundum Philosophum . . . omnis res praeter deum est contingens et non necessaria. si vero res extra sint obiecta scientiarum, multae scientiae et physicae et geometricae et aliae plures essent de rebus aliis a deo et contingentibus, et pro certo ad nullum verum sensum salvari posset quod huiusmodi scientiae essent de necessariis et impossibilibus aliter se habere et aeternis et alia his similia dictis philosophorum, si res extra scirentur seu essent scientiarum obiecta.

2. Gregors zweiter Beweis für die Ablehnung der res extra als unmittelbares Wissensobjekt gründet sich auf folgende Überlegung. Wären die res extra Objekte des Wissens, dann müßten die Dinge aus dem gleichen Grunde auch Objekte des Dafürhaltens, Glaubens und ebenso des Irrtums sein. Denn vom Objekte „Gott" etwa könne man wissen, daß er ewig ist, dafürhalten, daß er allein und unmittelbar den Himmel bewegt; man könne an die Dreiheit seiner Person glauben, und es wäre ein Irrtum, ihn für beschränkt in seiner Kraft zu halten. Ein und derselbe Mensch könne also über ein und dasselbe Objekt zugleich etwas wissen, dafürhalten, glauben und sich auch irren. Das aber sei alles absurd [1].

b) Der Gegenstand des Wissens ist ein bewußtseinsimmanenter: der objektive (gegenständliche) Inhalt der demonstrativen Erkenntnis [2].

Gregor erblickt also das Objekt des Wissens nicht im formalen Schlußsatze und nicht im realen Ding außer uns. Er nennt das Wissensobjekt *„significatum totale conclusionis"*. Mit dieser Bezeichnung trennt Gregor im Urteilsakte, der in der conclusio vollzogen wird, modern gesprochen, das objektive und subjektive Moment. Er versteht unter significatum totale das, was die subjektive (im modernen Sinn) Enuntiation meint, den objektiven Inhalt des Satzes.

Daß das Objekt des Wissens nur im objektiven Inhalt des ausgesprochenen Schlußsatzes liegt, sucht Gregor mit folgendem

[1] Wenn nämlich die res extra unmittelbares Wissensobjekt ist, dann muß sie intuitiv erfaßt sein, d. h. die res extra muß als solche vollständig und ganz erkannt werden. Ein solches vollständiges Erkennen des Objektes gestattet aber kein Meinen, Glauben oder Irren; vielmehr ist in diesem Falle alles Erkennen ein Wissen. Gregor betont also hier indirekt die Unmöglichkeit einer vollkommenen Erkenntnis der realen Außenwelt. — I *Sent.* prol. q. 1 a. 2, f. 2^{v}b: si res extra essent obiectum totale scientiae . . . eadem ratione res extra essent obiectum opinionis et fidei et erroris, et per consequens contingeret, quod idem homo idem sciret et opinaretur et crederet et etiam ignoraret ignorantia contrariae dispositionis, quae error nominatur; quae omnia sunt absurda. patet consequentia: nam contingit eundem scire quod deus est aeternus, opinari quod solus et immediate moveat caelum, credere quod sit trinus in personis, errare putans quod sit in vigore finitus.

[2] I *Sent.* prol. q. 1 a. 1, f. 2^{r}b: tertia (sc. conclusio) est quod significatum totale conclusionis est obiectum scientiae.

disjunktiven Schlusse zu erweisen. Das Objekt des Wissens ist entweder

a) die conclusio formaliter oder
b) die ganze demonstratio formaliter oder
c) das reale Außending oder
d) der objektive Inhalt der ganzen demonstratio, d. h. aller Prämissen und des Schlußsatzes oder
e) der objektive Inhalt der conclusio allein [1].

Nun ist aber das Objekt des Wissens, wie wir gesehen haben, weder

a) die conclusio formaliter und damit auch nicht
b) die ganze formale demonstratio, wie aus dem gegen Ockham (§ 8, 1) Ausgeführten in analoger Beweisführung abgeleitet werden kann, noch
c) die res extra (§ 8, 2 a), noch
d) der objektive Inhalt der ganzen demonstratio, da durch ein und denselben Wissensakt nicht alles erkannt wird.

So bleibt also die Behauptung Gregors: das significatum totale conclusionis, d. h. der objektive Inhalt des Schlußsatzes macht das Objekt des Wissens aus.

Zweiter Beweis. Das Objekt des wissenschaftlichen Zustimmens ist der objektive Inhalt der conclusio. Denn wer einen Beweis führt, stimmt dem zu, was der Schlußsatz des Beweises bezeichnet. Nun ist aber das Objekt für das Wissen und das Objekt für das wissenschaftliche Zustimmen das gleiche, da man dem, was man weiß, auch zustimmt. Also ist der objektive Inhalt der conclusio als Wissensobjekt anzusehen [2].

Gegen diese Ansicht, daß das „significatum totale" des Schlußsatzes ein wirkliches Wissen begründet, könnte eine Schwierigkeit erhoben werden. Man könnte sagen, der objektive

[1] Es durchkreuzen sich zwei Unterscheidungen: 1. conclusio oder das ganze demonstrative Verfahren; 2. die äußere Sache oder der objektive Inhalt des subjektiven Aktes.

[2] I *Sent.* prol. q. 1 a. 1, f. 2^{v}b: idem est obiectum scientiae et assensus (Genitiva) scientialis, sive assensus sit scientia sive distinguatur; nam ei quod quis scit assentit. sed obiectum assensus scientialis est significatum conclusionis. ei enim assentit quis habens demonstrationem, quod significat conclusio demonstrationis. unde habens demonstrationem quod super lineam rectam finitam etc. assensu scientiali assentit et credit id ipsum quod significat illa conclusio . . .

Inhalt eines Satzes ist entweder etwas oder nichts. Wenn er nichts ist, dann ist auch das Objekt des Wissens nichts; die Wissenschaft hat also kein Objekt. Oder aber das significatum totale ist ein Etwas. Dann kann es ein ens in anima oder ein ens extra animam sein. Daß das significatum kein ens extra animam ist, hat schon jene Ablehnung des realen Außendings als Wissensobjekt ergeben. Es bleibt also nur noch: das significatum ist ein ens in anima. Dieses ens könnte nun ein komplexes oder inkomplexes sein. Da jedoch nur ein Satz, d. h. ein ens complexum in Betracht kommt, scheidet der zweite Teil der Disjunktion aus. Aber ein Satz schlechthin kann auch nicht Gegenstand unseres Wissens sein. Wir hätten also überhaupt kein Objekt des Wissens.

Zur Hebung dieser Schwierigkeit spricht Gregor von drei Bedeutungen jener allgemeinen Begriffe: aliquid, ens und res. Sie können nämlich 1. ganz allgemein für jeden complexen und incomplexen Aussageinhalt (significabile) gebraucht werden. 2. Sie können einen wahren Aussageinhalt bedeuten. Es wird also schon eine Einschränkung gemacht, indem nur das Wahre, d. h. die vera enuntiatio, als res bezeichnet wird. Das Falsche wird ja schon bei Aristoteles ein Nicht-seiendes genannt [1]. 2. Endlich wird aliquid, res und ens in dem Sinne gebraucht, daß sie eine Wesenheit oder einen objektiven Tatbestand bezeichnen. Dann ist das, was nicht existiert: „nihil“ [2].

Im Sinne der ersten beiden Fälle ist nun der objektive Inhalt ein „aliquid“. Wendet man aber die dritte Auffassung an, dann kann man wohl sagen: „nihil est obiectum scientiae“, d. h. das „Nichts“ ist Objekt des Wissens; aber die Folgerung, daß das Wissen kein Objekt hat, ist unrichtig, da eben in dem „non-ens“ das Objekt liegt.

§ 9. Rückblick und Würdigung.

Die Ausführungen über Wissen und Wissenschaft bieten eine Ergänzung und Erweiterung des in § 6 über Gregors Nominalismus Gesagten. Wir werden hier also die Einordnung

[1] Arist. *Metaph.* IV *(Δ)* 7, 1017a 31f.; *Metaph.* VI *(E)* 4, 1027b 20—23. Vgl. Averroes, com. 8 zur angegebenen Aristoteles-Stelle, f. 186rf. — ebenso Arist. *Anal. post.* I 2 71b 25f.

[2] Augustinus, *contra epist. Manichaei,* c. 40 (*PL* 42, 204f.).

Gregors in den Rahmen der Philosophiegeschichte noch vervollständigen können.

Zu diesem Zwecke ist es nützlich, einen allgemeinen Überblick über den Nominalismus selbst und die Fragen, die in ihm zu Problemen wurden, zu geben. Dabei können wir wohl von einer historischen Erörterung des Ursprunges und des Quellengebietes des Nominalismus und Conceptualismus absehen. Schon anderweitig ist darüber ausreichend gehandelt worden [1].

Was den Nominalismus des 13. und 14. Jahrhunderts selbst anlangt, so kann man in ihm empiristische und subjektivistische Tendenzen unterscheiden. Die Bedeutung, welche Gregor der Erfahrung für das Wissen und die Wissenschaft mit stärkerer Betonung und in weiterem Umfange zuschreibt, als dies in der thomistischen Lehre der Fall ist, haben wir schon öfters hervorgehoben [2]. Die Empirie ist für Gregor gegenüber der Dialektik die eigentliche Quelle der wissenschaftlichen Erkenntnis. Im Hinblick auf die empiristischen Elemente also sind wir berechtigt, in Gregor einen Vorgänger der modernen empiristischen Geistesrichtung zu erblicken.

Nicht so entschieden und klar begegnen wir bei Gregor dem Subjektivismus. Manches unentschlossene Schwanken aber läßt uns erkennen, wie hier Gegenwartsprobleme faßt bewußt berührt wurden. Das zeigt sich in Gregors Lehre von den Erkenntnisbildern [3] ebenso stark, wie in der Frage nach der Realität der Universalien [4].

Die Scholastik setzte bekanntlich zwischen das erkennende Subjekt und die zu erkennenden Objekte die Erkenntnisbilder (*species sensibilis* und *intelligibilis*). Gregor hielt an dieser Erklärung, wie wir gesehen haben, wenigstens für die Erkenntnis der abwesenden Dinge fest, während Ockham die Bildertheorie vollständig über Bord warf. Aber bezüglich der Objektivität

[1] Kugler, *Der Begriff der Erkenntnis bei Wilhelm von Ockham* (Breslau 1913) 9ff. und 28ff.; Dreiling, *Der Konzeptualismus in der Universalienlehre des Franziskanererzbischofs Petrus Aureoli* (Münster1913, *Beiträge* XI, 6) 85ff.; Reiners, *Der Nominalismus in der Frühscholastik* (Münster 1910, *Beiträge* VIII, 5) 10—25. — Ueberweg-Baumgartner II[10] 234ff. — Grabmann, *Die Geschichte der schol. Methode,* I (Freiburg i. B. 1909) 295ff. [2] Vgl. § 6 S. 100 f.

[3] Vgl. § 4, 3 S. 57f. [4] Vgl. § 5, 1 S. 65f., § 6 S. 101.

oder Subjektivität dieser Erkenntnisbilder hat sich Gregor, soweit wir feststellen konnten, für keine der beiden Auffassungen endgültig entschieden. Daß er hier also mit den Problemen rang, ist offensichtlich und bestätigt unsere Annahme des eindringenden Subjektivismus.

Deutlicher tritt diese subjektivistische Seite in Gregors Universalienlehre zu Tage. Da die Erfahrung nur singuläre Dinge darbietet, es in der Wissenschaft aber auf allgemeine Begriffe ankommt, so haben die Universalien ihre Existenz nur im menschlichen Geiste und nicht objektiv. Sie sind also im subjektiven Verstande, d. h. etwas Subjektives. Der metaphysische Unterbau der Universalienlehre durch die Berufung auf die Rolle der Wesensform gegenüber der individuierenden Materie, welche der Universalienlehre bei Thomas von Aquino trotz der Verwerfung des extremen Realismus doch den realistischen Charakter im Sinne eines gemäßigten Realismus wahrt, kommt bei Gregor nicht in Betracht.

In der rationalen Psychologie und in der natürlichen Theologie hatte der Nominalismus Ockhams, weit über die Kritik des theologischen Rationalismus durch Thomas von Aquino hinausgehend, auch den Kreis der metaphysischen Wahrheiten, die durch die Vernunft erkennbar sind, auf das kleinste Maß eingeengt. Hier schließt sich indes Gregor keineswegs Ockham an, der an der Geistigkeit der intellektiven Seele nur mehr als einer Glaubenswahrheit festhielt, vielmehr verteidigt er dieselbe als philosophisch demonstrierbare Wahrheit[1]. — Anderseits stimmt Gregor mit Ockham überein in der Lehre von der Identität der Seele mit ihren Kräften[2]. Sie folgte sowohl aus dem ökonomischen Prinzip: entia non sunt multiplicanda praeter necessitatem, als auch aus theologischen Spekulationen[3]. Aber Gregor schließt sich hier zugleich an die vorthomistische Scholastik und an Augustinus an, die ja auch die aristotelische Unter-

[1] Die Erörterung des Umfanges unseres Erkennens haben wir in der Einleitung § 1 S. 13 ausdrücklich zurückgestellt. [2] Vgl. § 2 S. 29ff.

[3] Vgl. Grisar, *Luther* I (Freiburg i. Br. 1911) 111 Anm. 1: „Da die Seele nach wie vor der Belastung mit der Erbsünde die gleiche sei, sagte man, so seien auch die Kräfte im ganzen die gleichen."

scheidung der Vermögen als vom Wesen verschiedener qualitativer Akzidenzien noch nicht kennen.

Gregors Ausführungen über den objektiven Inhalt eines Satzes als Wissensobjekt enthalten nominalisierende Gedanken in der Logik und Erkenntnistheorie. Allerdings geht er dabei nicht so weit wie Ockham. Wohl betont auch Gregor das syllogistische Verfahren für die Wissensgewinnung und kommt dabei naturgemäß zur besonderen Hervorhebung des Schlußsatzes (conclusio). Aber er betrachtet den Syllogismus nicht nur formal, als Form der Darstellung, und sieht in den Urteilen des Schlußverfahrens nicht einzig eine geordnete Folge von Zeichen. Für Gregor besteht die wichtigere Frage darin, was bei diesem für die Gewinnung des Wissens notwendigen formallogischen Verfahren als Gegenstand des Wissens anzusehen sei.

So führt diese Lehre vom objektiven Inhalt eines Schlußsatzes ins Gebiet der Erkenntnistheorie. Gregor kann sich nicht mit „bloßen Worten" im Sinne des Ockhamschen „Terminismus" zufrieden geben. Die Wissenschaft hat es nicht mit formalen Sätzen zu tun. Aber auch die „Sachen" als solche können nicht das Wissensobjekt ausmachen. Gregors Synthese beider Auffassungen will sowohl dem logischen Bedürfnis als auch der realistischen Erklärung gerecht werden. Der objektive Inhalt dessen, was der formal-logische Satz „meint", ist Gegenstand des Wissens [1].

Hier besonders verdient Gregors Gedankenrichtung hervorgehoben zu werden. In dunkeln Andeutungen wirft er die Frage nach den Wechselbeziehungen zwischen Satz und Sachverhalt, zwischen subjektivem Denkbild (fictum, imaginatum, enuntiatio) und äußerem Objekt (sic esse, esse reale extra animam) auf. Aber ein klares Erfassen des Problems finden wir bei ihm nicht. — Anderseits setzt er die Realität und Objektivität des Erkenntnisgegenstandes voraus. Aber er betont, daß für die Erkenntnis

[1] Prantl, *Logik* IV (Leipzig 1870) 10f. — In allerdings ganz anderem Zusammenhange finden wir hier also bei Gregor die modernen Unterscheidungen im Urteil: 1. Der Satz, als geordnete Folge von Zeichen, als rein formaler Bestandteil der Erkenntnis. 2. Das Sich-so-verhalten (sic esse) oder der objektiv gegebene Sachverhalt. 3. Der Inhalt des Satzes (significatum). Vgl. Külpe, *Realisierung* I (Leipzig 1912) 7ff.; G. Söhngen, *Über analytische und synthetische Urteile,* Diss. (Cöln 1915) 76.

das ens reale nicht direkt Gegenstand des Wissens sein könne. Auf diese Weise unterscheidet er Gegenstand (ens reale) und Vorstellungsinhalt (ens intentionale), worunter er eben den Inhalt des Satzes meint. Der Vorstellungsinhalt intendiert, bedeutet eine bewußtseins-transcendente Welt, die von ihm vorausgesetzte reale Außenwelt.

So liegen also in diesen Gedanken, die wir noch schroffer bei Ockham finden [1], fruchtbare Keime für die diesbezüglichen Fragen der Gegenwart, die allerdings durch die feinen methodologischen Voraussetzungen und Untersuchungen eine bedeutsame Erweiterung erfahren haben.

§ 10. Verhältnis der Theologie zur Wissenschaft.

Gregor hat im Vorstehenden nach der Entstehung, den Elementen und dem Gegenstande des Wissens gefragt, um das Problem Theologie und Wissenschaft behandeln zu können [2]. Er unterzieht die Frage: „Utrum de obiecto theologico per theologicum discursum notitia proprie scientifica acquiratur“ [3] einer eingehenden Prüfung [4].

Was sollen wir unter einem *discursus theologicus* verstehen? [5] Vermittelt ein solcher theologischer Diskurs ein Wissen im eigentlichen Sinne? [6]

Bei der Untersuchung, die Gregor im Anschlusse an diese beiden Fragen über den Charakter der Theologie als Wissenschaft macht, ist natürlich der griechisch-mittelalterliche Begriff des Wissens und der Wissenschaft im Auge zu behalten. Was

[1] R. Seeberg in *Realencyclopaedie* usw. Bd. 14 (Leipzig 1903) 269 f., Artikel „Ockham“.

[2] Über „Die Entstehung des Problems“ vgl. Krebs, *Theologie und Wissenschaft nach der Lehre der Hochscholastik* (Münster 1912, *Beiträge* XI, 3—4) 13—27.

[3] I *Sent.* prol. initium f. 2ra.

[4] Die Frage lautet ja: „Utrum de obiecto theologico per theologicum discursum notitia proprie scientifica acquiratur“. Danach teilt Gregor seine ganze quaestio ein. Er fragt 1. in generali nach dem Objekt des Wissens (vgl. § 8); 2. quis discursus est proprie theologicus? 3. nach den Elementen des Wissens (vgl. § 7); 4. vermittelt ein theologischer Diskurs ein eigentliches Wissen?

[5] I *Sent.* prol. q. 1 a. 2, f. 2rb: quis discursus est proprie theologicus?

[6] I *Sent.* prol. q. 1 a 4, f. 6va: utrum per discursum proprie theologicum acquiratur . . . scientia proprie dicta.

Wissenschaft ist, bestimmt sich nicht durch die Methode, sondern durch die Natur des Gegenstandes, weshalb ja für jene Auffassung z. B. die Geschichte, die es nicht mit allgemeinen Erkenntnissen zu tun hat, überhaupt keine Wissenschaft ist.

Indem dies als bekannt vorausgesetzt wird, werden wir zunächst die erste Frage zu beantworten haben: Was sollen wir unter einem discursus theologicus verstehen? Gregor führt in diesem Zusammenhange Aureolus an. Dieser spricht von verschiedenen Wegen [1], welche die Theologie in ihrem Beweisverfahren anwenden könne. Nur ein Schlußsatz, der geglaubt wird und auch als Glaubenssatz definiert ist, vermittelt nach Aureolus einen eigentlichen theologischen Denkhabitus [2]. Gregor bemerkt hierzu, daß diese Ansicht zu der unhaltbaren Folgerung führe, theologische conclusiones seien nur solche geglaubte Sätze, von denen das, was zu halten geboten sei, schon bestimmt ist [3]. Jedoch nicht nur geglaubte und schon als Glaubensartikel definierte Sätze seien eigentliche theologische conclusiones [4]. In einem ersten Beweise sagt Gregor, jede conclusio, die aus wirklich theologischen Sätzen folge, sei eine theologische conclusio. Denn die Konclusionen und ihre Prinzipien sind einer Gattung (unigenei), d. h. aus theologischen Prinzipien ergeben sich nur theologische Schlußfolgerungen. Nun ist aber auch ein Satz, der noch nicht als Glaubenssatz definiert wurde,

[1] Auf dem ersten Wege gelangt man zu einem Schlußsatz, der gewußt wird, oder doch gewußt werden müßte; auf dem zweiten zu einem Schlußsatz, den man glauben muß, der aber noch nicht als Glaubenssatz definiert ist. Dieser Weg gestattet seinerseits wieder vier Möglichkeiten: a) man geht aus von einer geglaubten (praemissa credita) und einer notwendigen Prämisse (praemissa necessaria), b) man geht aus von zwei geglaubten Prämissen (praemissa credita), c) man geht aus von einer geglaubten und einer wahrscheinlichen Prämisse (praemissa probabilis), d) man geht aus von zwei wahrscheinlichen Prämissen. Der dritte Weg ist der oben angeführte.

[2] I *Sent.* prol. q. 1 a. 2, f. 3^{r}b: aliquando tantum ad conclusionem creditam et determinatam per fidem. — *l. c.* 3^{v}a: in tertio autem processu sc. ad propositionem creditam et determinatam . . . acquiritur habitus proprie theologicus.

[3] *l. c.* 3^{v}a: . . . conclusiones propriae theologicae sunt solae propositiones creditae et de quibus determinatum est quod sunt tenendae per fidem, quales sunt omnes articuli fidei.

[4] *l. c.* 3^{v}a: non solum propositiones creditae et iam determinatae ut credantur sunt conclusiones propriae theologicae.

ein wirklich theologischer. Es ergeben sich z. B. aus Texten der Hl. Schrift manche theologische Sätze, die noch nicht von der Kirche zu glauben bestimmt worden sind [1]. — Überdies hat die Kirche erst dann die Glaubenssätze definiert, nachdem sie mit untrüglicher Sicherheit ihre Ableitung aus Texten der Hl. Schrift festgestellt hatte.

So kommt Gregor zu seiner eigenen Auffassung. Ein eigentlich theologischer Diskurs besteht entweder 1. aus Sätzen, die in der Hl. Schrift enthalten sind, oder 2. aus Sätzen, die aus der Hl. Schrift abgeleitet sind, oder 3. aus einer Kombination jener beiden oben genannten Arten von Sätzen.

Die Richtigkeit seiner Ansicht belegt Gregor mit einer Anzahl von Beweisen, die sich auf die Autorität und Interpretation einiger Stellen aus Dionysius Areopagita [2] und Augustinus [3] stützen.

Ein Beweis liegt auch in der Tatsache der allgemeinen Übereinstimmung. Alle Autoren sind nämlich der Meinung, daß etwas nur dann theologisch zu beweisen sei, wenn es aus Texten der Hl. Schrift bewiesen werde. So fragt man beispielsweise, ob Gott ewig sei. Der eine führt nun seinen Beweis aus der Ewigkeit der Bewegung, und zwar in der Weise, wie Aristoteles [4]

[1] Um ein Beispiel zu geben, sagt Gregor: daß der Heilige Geist aus Vater und Sohn hervorgegangen ist, war aus der Heiligen Schrift zu folgern, noch bevor dieser Satz als Dogma definiert worden ist.

[2] *De div. nom.* (versio Joannis Scoti) c. 2 (*PL* 122, 1120 C): siquidem enim est quis omnino eloquiis absistens, longe ibi universaliter erit et a nostra philosophia. et si non ex eloquiorum sibi divina sapientia curat, quomodo etiam a nobis curabit in theologicam scientiam suae manuductionis (D) si autem in eloquiorum veritatem respicit, hac et nos regula et lumine utentes ad apologiam, quantum potentes sumus recte gradiemur, dicentes. quomodo theologia quaedam quidem unitim tradit, quaedam vero discrete. — Gregor bringt *l. c.* 3^{v}b dies Zitat nach anderer Übersetzung.

[3] *De trin.* XIV c. 1 n. 3 (*PL* 42, 1037). Hier rechnet Augustinus zur Theologie nicht das, was die Menschen in den weltlichen Wissenschaften wissen, sondern nur das, wodurch unser Glaube, der zur wahren Glückseligkeit führt, gefördert, verteidigt und gestärkt wird. Solche Wahrheiten aber, folgert Gregor, seien entweder ausdrücklich in der Heiligen Schrift enthalten oder wenigstens aus Texten der Heiligen Schrift abgeleitet; denn sonst würde unsere Theologie nicht zu unserem Heile und zur Verteidigung des Glaubens ausreichen, was wiederum der Meinung Augustinus entgegensteht. Vgl. *de doctr. christ.* II c. 42 n. 63 (*PL* 34, 65).

[4] *Metaph.* XII (*Λ*) 6, 1071 b 3—11 und 7, 1073 a 3—13.

vorgeht; der andere aber bringt den Anfang des Johannesevangeliums als Beweis: in principio erat verbum etc., wie z. B. auch Augustinus[1] den Beweis führt. Zweifellos kann nun, wie Gregor meint, nur der letzte Beweis als theologischer Beweis angesprochen werden[2].

In einem weiteren Argumente für seine Behauptung polemisiert Gregor gegen Aureolus. Aureolus sagt nämlich selbst, jener Beweis bei Augustinus: „Gott ist der Dreieinige und Eine" sei ein wirklich theologisches Verfahren[3]. Wo aber hat Augustinus, meint Gregor, an diesen Stellen die genannten Wahrheiten aus wahrscheinlichen Sätzen oder aus anderen weltlichen Lehren bewiesen? Aureolus wird dies nicht zeigen können, vielmehr wird er finden, daß alle jene Beweise mittels Texten aus der Hl. Schrift geführt sind. Das geht auch aus Augustinus[4] hervor, den Aureolus für seinen Beweis in Anspruch nimmt[5].

---

[1] *De fide ad Petrum*, c. 6 n. 49 (*PL* 40, 769 f.).

[2] I *Sent.* prol. q. 1 a. 2, f. 4ra: non est dubium quod omnes consentient primas utriusque conclusionis (Gregor führt neben dem oben angegebenen Beispiel noch die verschiedenen Möglichkeiten eines Beweises für die Unveränderlichkeit Gottes an) probationes non esse theologicas et similiter quaslibet alias, quae ex propositionibus sumptis ex humanis scientiis procedent, reliquas vero et similes quascunque dicerent esse theologicas.

[3] Ebenso ist auch jener Beweis für die Geburt Christi aus Maria der Jungfrau, ferner der Beweis dafür, daß der Heilige Geist durch die Propheten gesprochen habe, ein eigentlich theologischer.

[4] *De trin.* I c. 4 n. 7 (*PL* 42, 824): Omnes quos legere potui, qui ante me scripserunt de Trinitate, quae Deus est, divinorum Librorum veterum et novorum catholici tractatores haec intenderunt secundum scripturas docere, quod Pater et Filius et Spiritus sanctus unius eiusdem substantiae, inseparabili aequalitate divinam insinuent unitatem. . . . Gregor kann also hinzufügen: I *Sent.* prol. q. 1 a. 2, f. 4ra: non ait secundum alias scientias vel doctrinas aut probabiles propositiones, sed secundum scripturas . . . divinas. — Mit Unrecht beruft sich Aureolus nach Gregors Meinung auf Petrus Lombardus I *Sent.* prol. (*PL* 192, 521). Im Prolog sagt nämlich der Lombarde, „er wolle unsern Glauben mit den Schilden des Turmes Davids befestigen". „Aber", fragt Gregor, „versteht darunter der Magister Sententiarum etwa wahrscheinliche oder aus anderen Wissenschaften bewiesene Sätze und nicht viel eher die Aussprüche der Heiligen Schrift?"

[5] I *Sent.* prol. q. 1 a. 2, f. 4ra: hoc confirmat etiam dictum proprium Augustini, quod idem doctor pro se allegat, sed inadvertenter, ut aestimo, cum non pro eo, sed prorsus contra eum militet.

Es sind also, folgert Gregor mit Recht, die theologischen Prinzipien die Wahrheiten der Hl. Schrift. Denn diese sind die letzten Normen für jeden theologischen Diskurs, und aus ihnen werden alle theologischen Konklusionen abgeleitet. Theologische Konklusionen unterscheiden sich also dadurch von den theologischen Prinzipien, daß erstere Wahrheiten sind, die sich nicht in der Hl. Schrift finden, sondern aus Texten der Hl. Schrift notwendig gefolgert werden müssen. Dabei bleibt es völlig gleichgültig, ob jene Konklusionen Glaubensartikel sind oder nicht, ob man sie wissen kann, oder ob sie mittels einer anderen Wissenschaft gewußt werden oder nicht, ob sie von der Kirche definiert worden sind oder nicht. Alle übrigen Wahrheiten aber, die sich nicht aus Texten der Hl. Schrift ergeben, sind keine theologischen Konklusionen [1].

In einem eigenen Artikel sucht Gregor unsere zweite Hauptfrage zu beantworten. „Kann durch einen theologischen Diskurs von einem Objekt der Theologie ein Wissen im eigentlichen Wortsinn erworben werden?"

Die Antwort, die Franz de Mayronis [2] auf diese Frage gibt, ist nach Gregors Ansicht unrichtig [3]. Franz de Mayronis läßt die Glaubensartikel und ebenso die Sätze, die in der Hl. Schrift enthalten sind, nicht nur von uns geglaubt sein, sondern er betrachtet sie als evidente Wahrheiten, die Gegenstand unserer

[1] I *Sent.* prol. q. 1 a. 2, f. 4ra: ex hoc ulterius patet quod principia theologiae sic sumptae, quae sc. per theologicos discursus acquiruntur, sunt ipsae sacri canonis veritates, quoniam ad ipsas stat ultima resolutio totius discursus theologici et ex eis primo cunctae conclusiones theologicae deducuntur. conclusiones autem theologicas distinguendo contra principia dico omnes veritates non secundum se formaliter in sacra scriptura contentas, sed ex contentis in ipsa de necessitate sequentes. et hoc sive sint articuli fidei sive non, sive etiam sint scibiles vel scitae per scientiam aliam vel non, sive etiam sint determinatae per ecclesiam sive non. ceterarum autem veritatum, sc. non sequentium ex dictis sacrae scripturae, nullam dico esse conclusionem theologicam.

[2] Franz de Mayronis erhielt 1323 das Doktorat der Theologie, war also bei Gregors erstem Aufenthalte in Paris als Lehrer an der Universität tätig. Vgl. Ueberweg-Baumgartner II[10], 585.

[3] I *Sent.* prol. q. 1 a. 4, f. 7ra: ista opinio ut mihi videtur est falsa et implicat repugnantiam.

Erkenntnis sind[1]. Deshalb ist ihm die Theologie wirklich Wissenschaft im strengen Sinne.

Gregor behauptet das Gegenteil[2] und verweist auf die Erfahrungstatsache der wirklich vorhandenen Ungläubigen. Wären nämlich die Glaubensartikel evident, dann müßten auch die Ungläubigen den Glaubenssätzen zustimmen[3]. Überdies wäre dann der Glaube überflüssig.

Gregor v. Rimini unterzieht auch den Beweis des Thomas von Aquino für den Charakter der Theologie als Wissenschaft einer näheren Kritik. Thomas[4] ist der Meinung, daß man mittels eines theologischen Diskurses wirklich wissenschaftliche Erkenntnisse erlangen könne, die indessen als scientia subalternata dem Wissen Gottes (scientia Dei) und der Seligen (scientia beatorum) untergeordnet seien.

Dieser Ansicht kann Gregor nicht beipflichten. Allgemein glaubt er in jenem Subalternverhältnis einen Widerspruch aufdecken zu können. Nach Thomas soll jemand ein (irgend einer höheren Wissenschaft) subalterniertes Wissen erwerben können, indem ihm die Prinzipien desselben gar nicht bekannt sind, sondern nur von ihm geglaubt werden, während sie für den, der im Besitze jenes übergeordneten Wissens ist, bekannte Prinzipien sind. Aus dem gleichen Grunde, meint Gregor, müßte dann aber auch jedes andere, d. h. auch ein nicht untergeordnetes Wissen möglich sein, selbst wenn man die Prinzipien nicht weiß. Voraussetzung wäre nur, daß man die Prinzipien glaubt, und daß ein anderer dieselben weiß. Die Theologie will also Gregor nicht eine scientia subalternata genannt wissen. Sie würde unter der Voraus-

---

[1] *l. c.* 6^{v}a: ... articuli fidei et eadem ratione ea quae continentur in sacra scriptura, ex quibus velut principiis constant discursus theologici, non tantum sunt nobis credita sed etiam evidentia et intellecta.

[2] *l. c.* 7^{r}a: ... non omnes articuli fidei nec omnia contenta in sacra scriptura sunt per se noti vel ex per se notis deducti.

[3] *l. c.* 7^{r}a: ... quod non omnis articulus est per se notus, non oportet probare, cum experientia hoc doceat quemlibet viatorem cui articuli proponuntur. patet etiam quia, si essent per se noti, etiam infidelis sciens quid importatur per nomen et omnem notitiam necessariam ad assensum propositionis per se notae habens quam fidelis habet, ita assentiret sicut et fidelis.

[4] *S. theol.* p. 1 q. 1 a. 2.

setzung von Thomas vielmehr sogar eine selbständige Wissenschaft, ein für sich bestehendes Wissen sein [1].

Aber abgesehen von diesem negativen Argument aus den Konsequenzen widerlegt Gregor den Beweis des Aquinaten durch folgende Überlegung: Jene im Lichte der Wissenschaft Gottes und der Seligen begründeten Prinzipien sind bekannt entweder, indem man die Wissenschaft selbst kennt, von der die Prinzipien stammen. Dies trifft aber nicht zu. Sagen doch die Thomisten selber, die theologischen Prinzipien seien dem Theologen nicht durch ein Wissen bekannt. Oder diese Prinzipien werden nur geglaubt. Dann aber ist jener Satz: omnis habitus procedens ex principiis sibi creditis, notis autem in lumine superioris scientiae, est proprie scientia subalternata [2], falsch; denn aus der Erkenntnis der Prinzipien, die einer besitzt, wird keine Erkenntnis eines Schlußsatzes bei einem anderen hervorgerufen. — Wenn die Thomisten jenes Beispiel von der Musik [3] anführen, die der Arithmetik untergeordnet sein soll, so bemerkt Gregor dazu: „Jeder, der die Arithmetik nicht kennt, wird die musikalischen Prinzipien entweder durch die Erfahrung oder auf einem anderen Wege kennen lernen; immer aber wäre es ein Wissen, welches auf einem Fürwahrhalten aufgebaut ist“ [4].

Gregor sucht deshalb nach einer eigenen Antwort auf seine zweite Frage [5]. Aus einem theologischen Diskurse ge-

[1] I *Sent.* prol. q. 1 a. 4, f. 7^{v}b: si scientia subalterna potest acquiri suis principiis non notis acquirenti, sed tantum creditis, notis aut (lies autem) habenti superiorem scientiam, eadem ratione et scientia non subalterna poterit acquiri ab aliquo, esto quod non noverit eius principia, dummodo credat illa et alius noverit. non enim ratio potior ibi est quam hic, et per consequens non opportebat dicere quod theologia est scientia subalterna, sed absolute poterat dici scientia.

[2] Vgl. Thomas v. Aquino, *S. theol.* p. 1 q. 1 a. 2.

[3] Thomas sagt, die Musik sei eine subalternierte Wissenschaft, sofern sie ihr Fundament in den Prinzipien hat, die in der Arithmetik erwiesen sind.

[4] I *Sent.* prol. q. 1 a. 4, f. 8^{r}a: ad probationem de musica respectu arithmetricae dico quod nullus ignorans arithmetricam nisi principia musicae per experientiam aut per aliam viam noscet, sed tantummodo crederet, acquireret musicam quae est scientia, sed tantummodo quendam habitum creditum et quandam fidem, quam si vellemus possemus appellare musicam creditivam.

[5] *l. c.* 8^{r}a: respondeo ergo nunc aliter ad articulum istum.

winnen wir nicht wesentlich eine wirkliche wissenschaftliche Erkenntnis in dem von der Scholastik übernommenen aristotelischen Sinne des Wortes[1]; denn kein Beweisverfahren, das sich auf irgend eine Autorität stützt, ist ein Wissen in diesem eigentlichen Sinne. Nun fußen aber die theologischen Diskurse auf den durch den Glauben, d. h. durch die Autorität des sich offenbarenden Gottes festgelegten Prinzipien. Also ist die Theologie nicht Wissen im eigentlichen Wortsinne.

Die aus theologischen Diskursen erworbene Erkenntnis ist ein gläubiges Festhalten (adhaesio) an der Wahrheit der heiligen Schrift, das den Ungläubigen natürlicherweise nicht zukommt[2]. Gregor behauptet, daß jeder Diskurs, der einen Gläubigen zur Zustimmung zu einem Glaubensinhalte zwingt, ein gläubiges Festhalten an der Wahrheit dieses Inhaltes bewirkt. Solcher Art, sagt Gregor, seien nun alle theologischen Diskurse; denn wenn man irgend eine Wahrheit, die weder formaliter in der heiligen Schrift steht, noch durch die Kirche definiert worden ist, theologisch beweist, dann wird der Gläubige dem Inhalte zustimmen. Sobald nämlich die Notwendigkeit der Folgerung aus den Prinzipien offenbar zu Tage tritt, ist es unmöglich, den Prinzipien zuzustimmen, der conclusio aber nicht[3]. Daß natürlich diese adhaesio dem Ungläubigen nicht eignen kann, ist einleuchtend[4].

---

[1] *l. c.:* prima (conclusio) est quod ex discursu theologico non per se acquiritur scientia.

[2] *l. c.:* secunda (conclusio est) quod acquiritur adhaesio in animo dantis fidem sacrae scripturae, in aliis autem non.

[3] I *Sent.* prol. q. 1 a. 4, f. 8^{r}b: secunda conclusio quo ad primam partem probatur: quoniam omnis discursus necessitans intellectum credentis sacram scripturam ad assentiendum ei, cui alias non assensisset, per se causat in illo adhaesionem. hoc patet. sed discursus theologicus est huiusmodi. probatio: quia si theologice probetur aliqua veritas non formaliter contenta in sacra scriptura nec per ecclesiam determinata ad credendum, cui etiam ante huiusmodi probationem non assensisset fidelis, necessitatur talis intellectus ad assentiendum illi, quoniam impossibile est naturaliter assentire principiis quin assentiatur conclusioni, si appareat evidenter quod necessario sequitur ex illis.

[4] *l. c.:* quoad aliam partem patet conclusio, quia constat quod discursus theologicus non causat adhaesionem in animo alicuius pagani vel alterius non recipientis sacram scripturam ad fidem, esto quod ille ita noverit conclusionem sequi ex praemissis sicut fidelis catholicus vel theologus.

Dieses gläubige Festhalten (adhaesio) läßt keine Furcht und Unsicherheit vor Irrtum zu[1]. Sonst wäre nämlich das Studium der Theologie ein gefahrvolles, weil man dann über den Inhalt der heiligen Schrift Zweifel hegen könnte. Sobald man nämlich die Wahrheit einer Folgerung anzweifelt, zieht man auch die Hauptsätze, aus denen jene Folgerung gezogen wurde, in Zweifel. Wenn also ein Theologe eine theologische conclusio, die aus Sätzen der heiligen Schrift gefolgert ist, bezweifelt, dann wird er consequenterweise auch an der Wahrheit der heiligen Schrift selbst zweifeln. Wo aber Zweifel ist, da findet sich kein Glaube, wie schon Augustinus[2], und Hugo v. St. Viktor[3] hervorheben.

So weist also Gregor für die Theologie auf ein Doppeltes hin: 1. auf die heilige Schrift, aus der die theologischen Sätze geschöpft und abgeleitet werden; 2. auf den Glauben an die Wahrheit ihres Inhaltes. Der theologische Denkhabitus ist ein habitus creditivus, d. h. Glaube[4].

---

[1] I *Sent.* prol. q. 1 a. 4, f. 8ra: tertia (conclusio est) quod non acquiritur adhaesio cum formidine.

[2] *De trin.* VIII c. 5 n. 7 (*PL* 42, 952). Augustinus will, daß man bei den Dingen, die sich auf den Glauben beziehen — und dazu gehört doch die Heilige Schrift — nicht von Zweifel sprechen solle: ... salva fide licet dicere, forte (virgo Maria) talem habebat faciem, forte non talem; forte autem de virgine natus est Christus nemo salva fide christiana dixerit.

[3] *De sacramentis* lib. I p. X c. 2 (*PL* 176, 330 D).

[4] I *Sent.* prol. q. 1 a. 4, f. 8ra: quarta (conclusio est) quod acquiritur fides quaedam, ex quo patebit quod habitus theologiae, qui ... acquiritur, est quidam habitus creditivus et fides quaedam acquisita.

Vita.

Ich, Hermann Joseph Würsdörfer, wurde am 18. März 1893 zu Zürich (Schweiz) als Sohn des Kaufmanns Wilhelm Würsdörfer geboren.

Nach sechsjährigem Besuche der Volksschule in Zürich besuchte ich sechs Jahre das Gymnasium Stella matutina zu Feldkirch in Vorarlberg und zwei Jahre das Schillergymnasium zu Cöln-Ehrenfeld, das ich im März 1913 mit dem Zeugnis der Reife verließ.

Meine beiden ersten Semester verbrachte ich in Bonn, um mich philosophischen und theologischen Studien zu widmen. Seit dem Sommer-Semester 1914 bin ich zur Fortsetzung meiner philosophischen Studien an der Universität München immatrikuliert.

Besondere Anregungen habe ich in den Vorlesungen und Übungen der Herren Professoren Clemens Baeumker, Adolf Dyroff, Oswald Külpe und Arnold Rademacher, des Herrn Privatdozenten Matthias Meier empfangen. Allen meinen Lehrern spreche ich an dieser Stelle meinen herzlichen Dank aus, besonders Herrn Geheimrat Clemens Baeumker. Er hat mein Interesse auf das Thema dieser Arbeit hingewiesen und neben der weitgehenden persönlichen Anregung die Ausführung dieser Arbeit wesentlich gefördert.